3 3433 07022564 8

Digitized by Google

1. Philosophy – Systems and collected works

1. Philosophy – Systems and collected works

Digitized by Google

Digitized by Google

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY

ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS

Digitized by Google

Ludwig Feuerbach's

sämmtliche Werke.

Erster Band.

Leipzig,

Druck und Verlag von Otto Wigand.

1846.

Digitized by Google

Erläuterungen und Ergänzungen

zum

Wesen des Christenthums.

Von

Ludwig Feuerbach.

Leipzig,

Druck und Verlag von Otto Wigand.

1846.

K.A.H.
D
Corp.

Vorwort.

Indem ich hiemit die Gesammtausgabe meiner Schriften eröffne, muß ich vor Allem bemerken, daß diese Antiquitätensammlung nicht mir, sondern meinem Verleger ihre Entstehung verdankt.

Je ferme à jamais
Ce livre à ma pensée étranger désormais,
Je n'écouterai pas ce qu'en dira la foule,
Car qu'importe à la source où son onde s'ecoule?

So dachte ich nicht nur bei einer kleinen Broschur, bei welcher ich ausdrücklich diese Worte eines französischen Dichters anführte, so dachte ich bei jeder Schrift von mir. Jeder fertigen Schrift sagte ich für immer Adieu; jede hatte mir nur meine Fehler und Mängel zu Bewußtsein gebracht und daher nichts andres in mir zurückgelassen, als das dringende Verlangen, ihr Andenken durch eine neue Schrift auszulöschen. Und nun wurde mir auf einmal zugemuthet, meinen unzufriednen, schriftwidrigen, unbiblischen Geist auf alle meine längst meinem Sinn entschwundnen Schriften zu richten. Welche Zumuthung!

Wider den Strom des Lebens ſoll ich ſchwimmen? wider den Lauf der Natur ſtatt vorwärts, rückwärts gehen? wider den guten Geſchmack längſt Verdautes wiederkäuen? wider den Trieb des Fleiſches ſtatt Kinder zeugen, Todte beleben? Nein! mein lieber Herr Wigand! das geht wider meine Natur, wider mein Gefühl.

Indeß, wie es ſo oft im Leben geht, die Reflexion ſiegte endlich über das widerſtrebende Gefühl. Ich räſonnirte und disputirte nämlich alſo mit mir. Allerdings iſt der Blick in deine namentlich frühern Schriften für dich nur ein unerfreulicher Blick in eine dir längſt entfremdete Vergangenheit; aber iſt denn, was für dich vergangen iſt, deswegen auch für Andere vergangen? Sind nicht die Schuppen, die dir von den Augen gefallen, noch heute die Panzer deiner Gegner? Sind die Philoſophen, welche in ihrem Kopfe kein Hirn haben, keine ſinnliche, materielle Grundlage ihrer Gedanken, welche bei dem Worte Fleiſch nur an eine Gänſeleberpaſtete, bei den Sinnen als Zeugen der Wahrheit nur an ihre Testes, bei dem Thalamus nervorum opticorum nur an ein Hochzeitbette denken, weiter als du weiland als Student und Docent der Hegel'ſchen, Carteſiſchen, Spinoziſchen Philoſophie? Haſt du nicht gerade durch deine ſpätern Schriften, die — leider! nur noch ſehr unvollkommen — deine jetzige Geſinnung und Denkart ausſprechen, dich um deinen Credit gebracht? Haſt du nicht durch ſie die Hoffnungen vereitelt, die man, freilich nur aus Kurzſichtigkeit, auf deine frühern Schriften gründete? Iſt aber nicht ſelbſt auch deine obſcure, im Rücken deines ſchriftſtelleriſchen Curriculum vitae liegende Vergangenheit noch heute an der Tagesordnung? Sind die rechtchriſtgläubigen und die denkchriſtgläubigen Theologen, welche dich heute als reifen Mann ſchulmeiſtern wollen, weiter, als du als chriſtgläubiger Gymnaſiaſt warſt? War dir nicht damals die Bibel die höchſte Auctorität, die Quelle der Wahrheit, das Wort Gottes? Demonſtrirteſt du aber nicht zugleich weil dir doch ſchon unbewußt auch die Vernunft

eine Auctorität war, den Theanthropos, der dir jetzt nur noch ein Kind der Liebe übernatürlicher und übermenschlicher Seligkeit ist, deinen zweifelnden Schulkameraden als ein objectives, wirkliches Wesen? Bezogst du nicht selbst schmählichen Andenkens als ein scholastischer Theolog, d. h. als ein Theolog, der die Glaubensvorstellungen als Vernunftwahrheiten erkennen will, die Universität? Glaubtest du nicht einst, daß, wenn du deinen Glauben verlörest, du auch das Band, das Leib und Seele zusammenhält, den Grund und Halt deines Lebens verlieren würdest? Ist aber nicht dieser Glaube noch heute allgemeiner Glaube? Hast du nicht selbst aus dem Munde von Ministern und Volksvertretern vernommen, daß der religiöse Glaube die Grundlage der menschlichen Existenz und Wohlfahrt ist? O! was wärst du für ein großer Denker, wenn du heute noch dächtest, wie weiland als christlicher Schulknabe!

Nicht zu läugnen; aber ist die Gegenwart das Maß der Wahrheit und Menschheit? ist sie die Gesetzgeberin der Zukunft? Ist nicht vielleicht schon in der nächsten Zukunft Wahrheit, was jetzt für Irrthum, Praxis, was jetzt für Theorie nur gilt? Soll also die Rücksicht auf den heutigen Tag deinen rastlos vorwärts strebenden Geist fesseln? Nimmermehr; nur dann, wenn du dich selbst mit deiner Vergangenheit versöhnen, wenn du sie mit deiner eignen Gegenwart, deinem gegenwärtigen Standpunkt zusammenreimen kannst, nur dann darfst du sie wieder aufleben lassen.

Wirf also einen unparteiischen Blick auf deine Vergangenheit, um zu sehen, ob und wie sie mit deiner Gegenwart im Einklang steht. Betrachte erstlich die Art und Weise, wie du dich in deinen Schriften, selbst schon in den frühsten ausgesprochen hast. Sprachst du dich als abstracter Philosoph aus? Nein! du dachtest als Philosoph, aber du schriebst nicht als Philosoph; du verwandeltest stets das Gedankenwesen, so wie du es aussprachst, in ein Wesen von Fleisch und

Blut. Du stelltest an das Object des Denkens die Forderung, daß es zugleich ein Object der Aesthetik sei; du wußtest, daß die Philosophie als solche, die bloße Vernunft, der reine Gedanke nichts für den Menschen ist, nichts über ihn vermag, daß man nur dann den Menschen von einer Wahrheit überzeugen kann, wenn man sie aus einem Vernunftwesen, einem Ens rationis zu einem dem Menschen gleichen, einem sinnlichen Wesen macht. Deswegen — freilich nicht blos aus diesem bewußten Grund, sondern aus innrer Nothwendigkeit zugleich — sprachst du schon in deiner ersten anonymen Schrift, deine Gedanken über Tod und Unsterblichkeit dich in poetischer, d. i. sinnlicher Sprache aus. Die Prosa dieser Schrift ist nur Vorwort, der Text derselben sind die Reime; was dort nur als eine philosophische Wahrheit, wird hier als eine religiöse d. i. anthropologische Wahrheit, als eine Sache der Empfindung, der unmittelbaren Gewißheit ausgesprochen. Hierin allein liegt auch die Bedeutung dieser Schrift und ihr Unterschied von andern fast gleichzeitig mit ihr erschienenen Schriften gegen die Unsterblichkeit; hierin, daß sie — wenigstens in diesem, aber höchst empfindlichen Punkte — die erste scharfe Gränzscheide zwischen der christlichen und nichtchristlichen Lebensanschauung bildet; denn nur da entstehen in der Geschichte der Menschheit Absätze und Ansätze zu neuem Leben, wo der Unglaube an die Götter der alten Welt als kategorische Ueberzeugung, als persönliche Wahrheit, als sinnliche Gewißheit sich ausspricht.

Denselben Gegenstand behandeltest du später wieder, aber nicht mehr vom Standpunkt der pantheistischen Identität aus, sondern vom Standpunkt der polytheistischen Differenz, des Leibnitz'schen Princips, des Unterschieds der Bestimmtheit in deinen „humoristisch-philosophischen Aphorismen." Der Gedanke dieser Schrift ist kürzlich der: der Geist, die Seele des Menschen ist nicht jenes unbestimmte, immaterielle, einfache, abstracte Wesen, worüber die Psychologen sich den Kopf zerbrechen, sie ist nichts weiter als die wesentliche Bestimmtheit des Men-

ſchen, die ihn zu dem macht, was er iſt, die charakteriſtiſche Art, die epigrammatiſche Spitze ſeiner Individualität. Aber wie ſprachſt du dieſen Gedanken nebſt ſeinen Conſequenzen aus? ſymboliſch, bildlich, d. h. in concreto, factiſch in einem beſtimmten, aber gleichwohl dieſen allgemeinen Gedanken vollſtändig verwirklichenden und veranſchaulichenden Exempel*). Dieſe ſinnliche, concrete Anſchauungs- und Darſtellungsweiſe haſt du aber überall, ſelbſt auf dem Gebiete der Kritik und Geſchichte der Philoſophie geltend gemacht, überall das Abſtracte an das Concrete, das Unſinnliche an das Sinnliche, das Logiſche an das Anthropologiſche angeknüpft. Der Unterſchied zwiſchen Jetzt und Einſt bei dir iſt daher nur dieſer, daß du zum Weſen gemacht haſt, was dir früher nur Bild, zur Sache, zum Inhalt, was dir früher nur Form war, daß du jetzt bewußt, direct ausſprichſt, was du einſt indirect, unbewußt ausgeſprochen. Früher ſagteſt oder dachteſt du wenigſtens im Gegenſatz zur Formularphiloſophie: die wahre Philoſophie iſt die Philoſophie, die ſich ſelbſt verläugnet, die ſich nicht als Philoſophie ausſpricht, die der Form, dem Anſehn nach keine Philoſophie; jetzt ſagſt du geradezu: die wahre Philoſophie iſt die Negation der Philoſophie, iſt keine Philoſophie. Früher dachteſt du und ſprachſt es auch, wenn gleich nicht förmlich, wörtlich, doch factiſch aus: das Wahre muß gegenwärtig, wirklich, ſinnlich, anſchaulich, menſchlich ſein; jetzt ſagſt du conſequent umgekehrt: nur das Wirkliche, Sinnliche, Menſchliche iſt das Wahre.

Nun wirf einen Blick auf den Inhalt deiner Schriften, beſonders der hiſtoriſchen, worin du unter fremden Namen deine eignen Gedan-

*) Uebrigens hatte auch auf dieſe meine keineswegs den Gedanken nur veranſchaulichende, ſondern oft auch verhüllende Schreibart, wie überhaupt auf die Form und ſelbſt den Inhalt meiner Schriftſtellerei einen großen, aber nichts weniger als erfreulichen Einfluß der politiſche Zuſtand Deutſchlands. Doch ich beſchränke mich hier nur auf eine flüchtige Skizze meines Gedankengangs.

ken ausgesprochen hast. Der Zusammenhang deines Bayle, den du jedoch, treu deinem Gegenstande, nur auf dem Standpunkt des Rationalismus geschrieben hast, und der sich eben dadurch wesentlich von deinem Wesen des Christenthums unterscheidet, obgleich jener Standpunkt, aber nur im Widerspruch mit ihrem wahren Geiste auch auf diese Schrift influirt hat, eben so deines Leibnitz's, worin du im Gegensatz gegen das in deinen Todesgedanken ausgesprochne, auch noch im ersten Bande deiner Geschichte vorherrschende Princip der Identität, das Princip des Unterschieds, der Individualität, somit der Sinnlichkeit, aber selbst nur noch auf nominalistische, abstracte, unsinnliche, ja der Sinnlichkeit opponirende Weise erfaßt und geltend gemacht, und worin du zugleich eine, wiewohl nur einseitige, weil vom Gesichtspunkt der Metaphysik aus gefällte Kritik der Theologie gegeben hast, der Zusammenhang, sage ich, dieser Schriften mit den deinen gegenwärtigen Standpunkt bezeichnenden Schriften fällt in die Augen. Es bleibt also nur der erste Band deiner Geschichte noch im Rückstande. Hier spielt eine besondere Rolle das Verhältniß des Seins zum Denken, veranlaßt durch den Cartesischen Satz: Ich denke, also bin ich und den sogenannten ontologischen Beweis der Existenz Gottes, des höchsten Denkwesens.

Die Gläubigen aller Art haben sich von jeher über die Beweise vom Dasein Gottes geärgert und behauptet, das Dasein Gottes lasse sich nicht beweisen, und brauche auch nicht bewiesen zu werden; es sei unmittelbar gewiß. Aber dieser Behauptung widerspricht eben so die Geschichte, als die Vernunft. Unmittelbar gewiß ist im Unterschiede von der Selbstgewißheit des Menschen nur das Dasein der Natur, aber nicht das Dasein eines Gottes, d. h. eines von der Natur und vom Menschen unterschiednen Wesens. Dieses Wesen stützt sich vielmehr, wenigstens ursprünglich, nur auf einen Schluß — den Schluß nämlich,

daß die Natur nicht von sich selbst sein könne, also ein anderes Wesen voraussetze — ist also nichts weniger, als ein unbezweifelbares Wesen. Mit Recht hast du daher die Frage von der Existenz Gottes nicht auf die leichte Achsel genommen. Besonders beschäftigte dich aber die Frage nach der Natur, der Beschaffenheit dieser Existenz. Gott ist ein Wesen, das nur der Vernunft, dem Denken, der Abstraction von der Sinnlichkeit gegeben ist; alle Eigenschaften eines sinnlichen Wesens fehlen ihm. Was ist also das Sein dieses Wesens? Kann die Existenz eines unsinnlichen Wesens eine sinnliche sein? Wie ist das möglich? das Sein ist ja nichts vom Wesen Unterschiedenes. „Wie sein Wesen, sagtest du also, so fällt auch seine Existenz in die Vernunft.“ „Von Gottes Wesen ist seine Existenz nicht zu unterscheiden, d. h. doch wohl seine Existenz ist eine wesentliche, keine sinnliche, so daß ich, um von seinem Dasein mich zu überzeugen, eines andern Organs, als der Vernunft bedürfte.“ Was heißt das aber nun anders als: das Vernunftwesen hat nur eine Vernunftexistenz? Und welchen andern Sinn hat dieser Satz wieder, als: Gott — als das unsinnliche, nur denkbare Wesen — existirt nicht außer der Vernunft? denn eine von der Vernunft unterschiedne Existenz oder eine Existenz außer der Vernunft ist ja nur eine Existenz in den Sinnen. Wie leicht ist nun von hieraus der Uebergang zum ersten Capitel vom Wesen des Christenthums, wo es heißt: Gott als unsinnliches, abstractes, anthropomorphismenloses Wesen ist nichts andres, als das Wesen der Vernunft! Gleichwohl kamst du erst nach Verlauf von sieben oder acht Jahren, wenigstens mit voller Klarheit und Entschiedenheit, zu diesem Resultat. Was hielt dich so lange auf und zurück? warum schlossest du nicht von dem Mangel an sinnlicher Existenz auf den Mangel an Existenz überhaupt? warum war dir ein bloßes Gedankenwesen ein reales, wirkliches Wesen? weil dir der Gedanke überhaupt Wesen, das Gedachte als solches Wirkliches, das Subjective Objectives, das Denken Sein war. Wo der Gedanke als solcher für

Wahrheit und Realität gilt, ist es natürlich, daß an der Wahrheit und Realität eines Wesens, das gar nichts andres ausdrückt, als das Wesen des Denkens, nichts andres ist, als der Culminations- und Centralpunkt der Abstraction, nicht gezweifelt wird. Warum galt dir aber das Denkwesen überhaupt für ein reales Wesen? weil du die Bedeutung und Wahrheit des sinnlichen Wesens noch nicht erfaßt hattest, weil dir das wahrhaft wirkliche, das sinnliche Wesen nur für ein endliches, eitles, nichtiges Wesen galt. Wo das Wirkliche für das Unwirkliche gilt, da gilt nothwendig das Unwirkliche für das Wirkliche. Was also deinen frühern Standpunkt vom jetzigen trennte, war einzig der Mangel an der Erkenntniß von der Wahrheit und Wesenhaftigkeit der Sinnlichkeit. Wie kamst du zu dieser Einsicht! wie entstand sie in dir — durch eine Generatio aequivoca oder durch organische Zeugung? Durch diese. Schon in diesem deinem ersten Bande liegen die Keime zu ihr. So sehr du gegen die Väter der Empirie, Bacon, Hobbes, Gassendie in der Lehre vom Ursprung der Ideen und andern Punkten polemisirtest, so hast du sie doch, vor allen den Bacon mit besonderer Liebe behandelt und die Empirie bereits für eine „Sache der Philosophie" erklärt. Wenn du nicht alsbald zu den Consequenzen der Bedeutung gelangtest, die du der Empirie einräumtest, so geschah das nur, weil die Natur der Gegenstände, die du behandeltest, daran dich verhinderte. Du bedurftest daher nur Raum und Zeit — die du glücklicher Weise fandest — dich sinnlich mit den sinnlichen Dingen und Wesen zu beschäftigen, um die wissenschaftliche Ueberzeugung von der Realität der Sinnlichkeit zu gewinnen. Aber gleichwohl war diese Ueberzeugung selbst zunächst nur noch eine naturwissenschaftliche. Und man kann auf dem Gebiete der Naturwissenschaft die Wahrheit der Sinnlichkeit anerkennen, aber sie gleichwohl auf dem Gebiete der Philosophie und Religion verläugnen, man kann sogar zugleich Materialist und Spiritualist, zugleich ein welt-

licher Freigeiſt und geiſtlicher Obſcurant, zugleich ein praktiſcher Atheiſt und doch in der Theorie ein vollgläubiger Theiſt ſein. Baco, Carteſius, Leibnitz, Bayle, die neuere und neuſte Zeit überhaupt iſt ein glänzendes Beiſpiel dieſes Zwieſpalts. Wie überwandeſt du nun dieſen Zwieſpalt? wie kamſt du von der naturwiſſenſchaftlichen Realität der Sinnlichkeit zur abſoluten Realität derſelben? Nur dadurch, daß du erkannteſt, daß das Weſen, welches man als ein heterogenes Weſen der Sinnlichkeit entgegenſetzt, ſelbſt nichts andres iſt, als das abſtracte oder idealiſirte Weſen der Sinnlichkeit. Dieſe Einſicht gewannſt du zuerſt auf dem Gebiete der Religion. Du polemiſirteſt daher gegen die Philoſophie, welche behauptet, ſie habe denſelben Inhalt mit der Religion, nur ſtreife ſie die Form der Sinnlichkeit ab, in welche ihn die Religion verſenke; du entgegneteſt: dieſe Form läßt ſich nicht vom Inhalt der Religion abſondern, ohne ſie ſelbſt aufzuheben; ſie iſt der Religion abſolut weſentlich. Aber was du als das Weſentliche der Religion erkannteſt, das war anfangs noch immer nicht dein Weſentliches, wenigſtens theoretiſch, für dein Bewußtſein, deine Erkenntniß; es ſpukte dir noch das abſtracte Vernunftweſen, das Weſen der Philoſophie im Unterſchiede vom wirklichen, ſinnlichen Weſen der Natur und Menſchheit im — Kopfe. In dieſem Widerſpruch iſt ſelbſt noch, wenigſtens theilweiſe, dein Weſen des Chriſtenthums geſchrieben; erſt in deinem Luther, der daher keineswegs nur ein „Beitrag" iſt, wie es auf dem Titel heißt, ſondern zugleich ſelbſtändige Bedeutung hat, iſt er wahrhaft überwunden; erſt in ihm haſt du den Philoſophen vollſtändig „abgeſchüttelt", den Philoſophen vollſtändig im Menſchen aufgehen laſſen.

So hängen alſo deine Schriften zuſammen; ſie enthalten nichts als die Geſchichte, die unwillkürliche Entſtehung und Entwicklung, folglich Rechtfertigung deines gegenwärtigen Standpunkts.

Aber ist denn dieser dein gegenwärtiger Standpunkt nicht vielleicht schon ein antiquirter? Du hast gesagt: die Rücksicht auf die Gegenwart bestimme dich nicht, aber offenbar hast du hier nur einer Synekdoche dich bedient, einen Theil der Gegenwart für das Ganze gesetzt, jenen Theil, der nur auf die Conservation oder gar Restauration des Alten versessen ist. Also audiatur et altera pars. Was will dieser? Politische und sociale Reformen; aber um religiöse, geschweige um philosophische Dinge kümmert er sich nicht im Geringsten. Die Religion ist diesen Andern eine rein indifferente oder längst schon abgethane Sache. Es handelt sich gegenwärtig, sagen sie, nicht mehr um das Sein oder Nichtsein Gottes, sondern um das Sein oder Nichtsein von Menschen; nicht darum, ob Gott mit uns eines oder andern Wesens ist, sondern darum, ob wir Menschen einander gleich oder ungleich sind; nicht darum, wie der Mensch vor Gott, sondern wie er vor Menschen Gerechtigkeit finde; nicht darum, ob und wie wir im Brote den Leib des Herrn genießen, sondern darum, daß wir Brot für unsre eignen Leiber haben; nicht darum, daß wir Gott geben, was Gottes ist, und dem Kaiser, was des Kaisers ist, sondern darum, daß wir endlich dem Menschen geben, was des Menschen ist; nicht darum, daß und ob wir Christen oder Heiden, Theisten oder Atheisten sind, sondern darum, daß wir Menschen und zwar an Leib und Seel gesunde, freie, that- und lebenskräftige Menschen sind oder werden. Concedo, meine Herren! Das eben will ich auch. Wer von mir nichts weiter sagt und weiß, als ich bin Atheist, der sagt und weiß soviel von mir als wie Nichts. Die Frage, ob ein Gott ist oder nicht ist, der Gegensatz von Theismus und Atheismus gehört dem achtzehnten und siebenzehnten, aber nicht mehr dem neunzehnten Jahrhundert an. Ich negire Gott, das heißt bei mir: ich negire die Negation des Menschen, ich setze an die Stelle der illusorischen, phantastischen, himmlischen Position des Menschen, welche im wirklichen

Leben nothwendig zur Negation des Menschen wird, die sinnliche, wirkliche, folglich nothwendig auch politische und sociale Position des Menschen. Die Frage nach dem Sein oder Nichtsein Gottes ist eben bei mir nur die Frage nach dem Sein oder Nichtsein des Menschen.

Gut; aber dein Thema ist doch immer noch nur eine Sache des Kopfes und Herzens. Das Uebel sitzt aber nicht im Kopf oder Herzen, sondern im Magen der Menschheit. Was hilft aber alle Klarheit und Gesundheit des Kopfes und Herzens, wenn der Magen krank, wenn die Grundlage der menschlichen Existenz verdorben ist? Ich fühlte es, sagte eine Verbrecherin, wie mir die bösen Gedanken aus dem Magen aufstiegen. Diese Verbrecherin ist das Bild der heutigen menschlichen Gesellschaft. Die Einen haben Alles, was nur immer ihr lüsterner Gaumen begehrt, die Andern haben Nichts, selbst nicht das Nothwendigste in ihrem Magen. Daher kommen alle Uebel und Leiden, selbst die Kopf- und Herzkrankheiten der Menschheit. Was daher nicht unmittelbar auf die Erkenntniß und Hebung dieses Grundübels eingeht, ist nutzloser Kram. Und in diesen Kram gehören deine Schriften sammt und sonders. Leider, leider! Indeß gibt es doch auch viele Uebel, selbst Magenübel, die nur im Kopfe ihren Grund haben. Und ich habe mir nun einmal, bestimmt durch innere und äußere Veranlassungen, die Ergründung und Heilung der Kopf- auch Herzkrankheiten der Menschheit zur Aufgabe gemacht. Was man aber sich vorgesetzt, das muß man auch tenax propositi ausführen, was man begonnen, auch gründlich, sich selbst treu, vollenden. Ich habe mich daher auch zu dieser Gesammtausgabe nur unter der Bedingung verstanden, daß ich nicht nur meinen eignen, wenngleich kritischen, Antiquar machte, sondern den Bücherstaub meiner Vergangenheit zugleich als Dünger zu neuem, mein Thema, wenigstens seinen Grundzügen nach, vollendenden Erzeug-

niſſe benützte. Deswegen beginne ich mit dieſen — nach der Majorität des Inhalts dieſes Bandes — alſo benannten „Erläuterungen und Ergänzungen zum Weſen des Chriſtenthums," welche ſowohl die weſentlichen Conſequenzen, als Prämiſſen dieſer Schrift enthalten.

Inhalt.

	Seite
Vorwort.	
Ueber das Wunder	1
Ueber Philosophie und Christenthum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit	42
Kritiken des modernen Afterchristenthums.	
I. Kritik der „christlichen Rechts- und Staatslehre, von F. J. Stahl“.	108
II. Kritik der christlichen oder „positiven“ Philosophie	128
III. Kritik der christlichen Medicin	135
Ueber den Mariencultus	181
Beleuchtung einer theologischen Recension vom „Wesen des Christenthums“.	200
Zur Beurtheilung der Schrift: „das Wesen des Christenthums“.	248
Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers	259
Der Unterschied der heidnischen und christlichen Menschenvergötterung	326
Merkwürdige Aeußerungen Luthers nebst Glossen	334
Ueber das „Wesen des Christenthums“ in Beziehung auf den „Einzigen und sein Eigenthum“.	342
Ergänzungen und Erläuterungen zum „Wesen der Religion“.	360
Das Wesen der Religion	410

Digitized by Google

Ueber das Wunder.

1839.

Die Welt, sagt Luther, ist wie ein besoffener Bauer, hebt man ihn auf der einen Seite auf den Sattel hinauf, so fällt er auf der andern wieder herunter. Das Bild ist derb, aber wahr — die Menschheit bewegt sich nur in Extremen. Auch an uns bestätigt sich leider! diese Wahrheit. Von dem leichtfüßigen Roß des Rationalismus, das unsre Väter trug, sind *wir* auf den faulen Packesel eines stieren Historismus und Positivismus herab gekommen. Was unsern Vätern noch vor wenigen Decennien für Thorheit galt, das gilt uns wieder für die tiefste Weisheit; was ihnen nur *Bild*, nur *Vorstellung* war, das ist uns wieder zur *Sache*, zum *Faktum* geworden. Frei und aufrecht war darum der Gang unsrer Väter, während wir, die wir die Taschen voll von historischen Faktis haben, gebückt und gedrückt einherkeuchen; denn leicht ist das Bild; es ist ätherischen, geistigen Wesens; aber schwer das Faktum — es ist grob materieller Natur — das Faktum drückt den Menschen zu Boden. O wir Armen! es geht uns jetzt gerade so, wie weiland in Florenz dem *Calandrino*, von welchem uns *Boccaccio* erzählt. Auch diesem pauvre Diable galten Fabeln für Fakta — Weinstöcke, die mit Bratwürsten zusammengebunden, Berge von Käse, Bäche vom besten *Toscanerwein* für naturhistorische Wahrheiten. Namentlich

glaubte er steif und fest an das Mährchen von der Existenz eines gewissen schwarzen Steines, welcher die wunderbare Eigenschaft besitze, den Menschen unsichtbar zu machen. Aber wie schwer lag dem armen Calandrino dieses antirationalistische Faktum in den Taschen, während seine ungläubigen Freunde, Bruno und Buffalmacco, welche ihn auf seiner Expedition nach dem Wundersteine begleitet hatten, leicht wie Götter neben ihm einherwandelten und sich lustig machten über den Thoren, welcher so viele schwarze Steine als er nur immer auf den Feldern finden und tragen konnte, mit sich nach Hause schleppte. Und doch waren, armer Calandrino! diese deine wunderbaren Steine auch nichts weiter als natürliche Steine.

Zwar fehlt es auch unter uns nicht an Leuten, die das Bild unsrer freien und vernünftigen Väter treu im Busen bewahren, und, statt mit dem Geifer des Fanatismus zu besudeln, zu reinigen und vollenden suchen, nicht an Leuten, welche dem abergläubischen Historismus unsrer Zeit gegenüber dieselbe erfreuliche Rolle spielen, die einst Bruno und Buffalmacco dem Calandrino gegenüber spielten. Deiner muß ich vor Allen hier gedenken, trefflicher Schwabe! Aber hat sich nicht das gelehrte und gemeine Volk in Masse gegen Dich erhoben? Haben nicht selbst „Philosophen?“ endlich auch ihr Scherflein dazu beigetragen, um Dich wo möglich in den Strom der Vergessenheit hinabzusenken? — Gewiß ist es also kein Anachronismus, den alten verstockten Esel Bileams einer genauen, wenn gleich kurzen, Besichtigung zu unterwerfen, um seine Verwandtschaft mit dem menschenfreundlichen, gutmüthigen Esel des Apulejus außer Zweifel zu setzen.

Die Wunder stehen in der Bibel. Allerdings; aber in der Bibel steht auch der Spruch: mit dem Maße, da ihr messet, mit dem sollt ihr wieder gemessen werden. Wem sollen wir also mehr glauben? dem

Wunder*), welches nur eine Anomalie, oder diesem Spruch, welcher ein Vernunftgesetz ausdrückt? Ich dächte: diesem letztern. Beginnen wir also unter den Auspicien dieses Spruchs unsere Untersuchung des Wunders.

Mit dem Maße, da ihr messet, mit dem sollt ihr wieder gemessen werden; oder: was ihr wollt, daß euch die Leute thun, das thut ihnen auch; und folglich: was ihr nicht wollt, das euch die Leute thun, das thut ihnen auch nicht. Was thut denn nun aber das Wunder? — Das Wunder bringt die Erfahrung um ihren Credit; das Wunder verdient also selbst keinen Credit. Wer Andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein. Wer in dieser Welt Rechte für sich in Anspruch nehmen, wer Glauben von Andern fordern will, der füge sich vorerst selbst den Gesetzen dieser Welt; wo nicht, so ist er vogelfrei.

Aber sollte den wirklich das Wunder so ein Exlex, sollte es wirklich so verblendet sein, daß es selbst die Gesetze, von welchen seine eigne Glaubwürdigkeit abhängt, mit Füßen tritt? Allerdings ist es so. Das Wunder widerspricht keineswegs einer bloßen Regel, wo freilich der Satz gilt: keine Regel ohne Ausnahme, einer Reihe von nur zufälligen

*) Es wird zur Verhütung von Mißverständnissen gleich hier bemerkt, daß das Wort Wunder hier immer in einem ganz präcisen, bestimmten Sinne genommen wird, nämlich in der Bedeutung einer (angeblich) supranaturalistischen Wirkung, also nicht in dem Sinne, in welchem man und zwar mit vollem Rechte von Wundern der Natur und Menschheit spricht, wie wenn man z. B. ein großes oder frühreifes Genie ein Wunder nennt. Oft genug hat man wohl diese beiden himmelweit verschiedenen Gattungen von Wundern mit einander verwechselt und durch die vernünftigen und natürlichen Wunder die hyperphysischen Wunder plausibel zu machen gesucht, aber höchst verkehrter und gedankenloser Weise, denn eben deswegen, weil wir schon in der Muttersprache der Natur reich sind an treffenden Ausdrücken für das Erhabenste und Tiefste, bedürfen wir nicht das unverständliche Kauderwelsch hyperphysischer Wunderzeichen. Zweitens bemerke ich, daß ich mich schämen müßte, über und gegen ein Subjekt, wie das Wunder ist, zu schreiben, wenn es mir nicht zum Behufe einer größern kritischen Arbeit der Vollständigkeit wegen nöthig gewesen wäre, auch dieses mauvais sujet in seiner ganzen Blöße hinzustellen.

oder gewöhnlichen Fällen; es widerſpricht vielmehr den Geſetzen der Erfahrung, den Geſetzen unſers Denkens, den Geſetzen, an welche allein die Kriterien hiſtoriſcher Glaubwürdigkeit und Wahrheit gebunden ſind. Das oberſte Geſetz aller Erfahrung, alles Denkens, die Baſis ſelbſt unſers Lebens, die Hypotheke unſers Glaubens und Zutrauens zu den Sinnen beruht einzig und allein auf der Beſtimmtheit der Natur der Dinge. Dieſe Flüſſigkeit z. B. iſt Waſſer, jene Tinte; wenn ich ſchreiben will, ſo greife ich nicht nach meinem Waſſerglaſe, ſondern nach dem Tintenfaß, weil ich weiß, daß nur die Tinte die für dieſen beſtimmten Zweck entſprechenden Eigenſchaften hat. Die Erfahrung, ſagt man daher, macht klug. „Ein gebranntes Kind ſcheut das Feuer.“ Und dieſe Beſtimmtheit, in welcher der Menſch die Dinge fixirt, beruht nicht auf ſeiner Wahrnehmungsweiſe, ſo daß nur in ihm, dem Unterſcheidenden, die Dinge ſo erſchienen. Die Natur ſelbſt iſt es, welche die Dinge ſo beſtimmt, ſo unterſcheidet. Jedes Ding, jedes Weſen in der Natur hat ein autonomiſches Leben; die Beſtimmtheit, in der es iſt, was es iſt, iſt das Geſetz ſeines Lebens. So hat das Auge nur Empfindlichkeit für das Licht, das Ohr nur Sinn für den Schall.

Wahrheit iſt darum der Charakter der Natur, ſie ſpricht ſich nicht dunkel und zweideutig wie die Götter, die Orakel der Menſchen aus. In der Sprache der Natur werden vielmehr ſtets die Dinge bei ihrem wahren Namen genannt, bedeutet ewig Waſſer nur Waſſer, Wein Wein und ſonſt nichts Anderes. Semper idem iſt der Wahlſpruch der Natur. Aber das Wunder dagegen ſpricht ſich nur amphiboliſch aus, verdreht jedes Wort der Natur, ſo daß immer gerade der entgegengeſetzte Sinn herauskommt, nimmt die heterogenſten Dinge willkührlich für Synonyme, bindet ſich an keine Zeit, keine Zahl, keine Form, kein Geſchlecht, flectirt einen Stab in eine Schlange und wieder umgekehrt eine Schlange in einen Stab, ſteigert das kalte, geſchlechtsloſe Subſtantivum: Waſſer bis auf den Wärmegrad des Bluts und Weins oder bis auf den hyperboliſchen Superlativ eines ſoliden Aggregats, wie z. B. bei dem Durch-

gang der Iſraeliten durch den Jordan, wo das Waſſer auf einen Haufen zuſammengehäuft wurde.

Wenn aber Waſſer in Wein oder Blut verwandelt werden kann, ſo ſchwindet die Beſtimmtheit der Natur und mit ihr die Wahrheit der Natur und Erfahrung, ſo iſt der Weſensunterſchied der Dinge ein bloßer Schein, ſo heben ſich die Gränzen auf, die meine Wahrnehmung zu einer zuverläſſigen, untrüglichen machen. Was durch die Wundermacht geſchieht, das kann geſchehen, aber was kann durch ſie nicht geſchehen? Iſt ihr dieſes nicht unmöglich, ſo iſt ihr Nichts unmöglich. Wo wäre denn eine Gränze? Nur die Weſensbeſtimmtheit der Dinge könnte ſie beſchränken, aber dieſe iſt ja nichts für ſie*). Wer Waſſer in Blut verwandeln kann, der kann Alles machen und in einander verwandeln, ſelbſt Menſchen in Steine und Steine in Menſchen. Wer überhaupt ein Geſetz der Natur aufhebt, hebt alle Geſetze derſelben auf — vorausgeſetzt natürlich, daß dieſe Aufhebung ſelbſt nicht eine geſetzmäßige, naturbeſtimmte, organiſch vermittelte, ſondern wunderbare iſt. Denke man nicht, daß der Glaube an ein einzelnes Wunder ſich nur auf dieſes einzelne beſchränkt, die übrige Natur unverletzt beſtehen läßt, ſo daß nach der That des Wunders die Natur ſogleich wieder vermittelſt eines neuen Wunders in ihr gewöhnliches Geleiſe zurücktritt, oder ſelbſt ſchon während des Vorgangs des Wunders die Aufhebung des Geſetzes ſich, vermittelſt einer höchſt wundervollen Selbſtbeſchränkung der Wundermacht, nur auf dieſen einzelnen Ort und Fall erſtreckt. Abgeſehen davon, daß auch in dieſem Falle der natürliche Stand der Natur nur ein ungewiſſer, interimiſtiſcher iſt, nur einem Vorhange gleicht, der auf

*) In der That hat man das Weſen der Dinge zur Gränze der Wundermacht gemacht, behauptet, die Wundermacht könne nicht mit einem Dinge verbinden, was dem Weſen oder Begriffe dieſes Dinges widerſpreche, ohne zu bedenken, daß durch dieſe Beſchränkung das Wunder überhaupt geläugnet wird, denn das eben iſt der Charakter des Wunders, daß es einem Dinge etwas beilegt, was dem Weſen deſſelben widerſpricht.

kurze Weile heruntergelaſſen wird, bis wieder ein neues, wunderbares Schauſpiel aufgeführt wird — der Glaube an dieſes beſondere Wunder iſt der Glaube an Wunder überhaupt. Der Glaube oder das vermeintliche Faktum, daß dieſer Unterſchied zwiſchen Waſſer und Blut oder Wein keine Realität, keine Wahrheit iſt vor der Macht der Wunderkraft, iſt der Glaube oder das Faktum, daß aller Unterſchied kein Unterſchied, alle Beſtimmtheit keine Realität iſt, daß die Maſſe der Natur ein geſchmeidiger Thon iſt, aus dem ſich in den Händen der Wundermacht ad libitum alles Mögliche machen läßt. Wer einmal ein Wunder glaubt, dem iſt überhaupt nicht die geiſtige Macht, noch die Macht der Natur, ſondern allein die Wunderkraft die höchſte, wahre, die Welt beſtimmende und regierende Macht, dem erſcheinen alle Gränzen, alle Unterſchiede, alle Geſetze als rein willkührlich. Die Grundvorſtellung iſt hier die gemeine, niedrige: die Geſetze der Natur hat Gott gegeben, wie ein König eine Conſtitution gibt, was er gibt, das kann er wieder zurücknehmen. Heute macht das Waſſer naß, morgen trocknet es vielleicht; heute bewegt ſich die Sonne, morgen ſteht ſie vielleicht ſtille. Die Bewegung, wie die Ruhe, iſt nur der Wille des Herrn, aber der Wille iſt ſeinem Weſen nach veränderlich, und der Naturzuſtand der Welt daher, als ein gewollter, nur ein ſchwankender, beliebiger, prekärer Zuſtand.

Wenn ich daher dieſen Willen, wie ich ſoll, mir ſtets lebhaft vergegenwärtige, wenn ich in der Anſchauung deſſelben als eines lebendigen Weſens lebe, wenn er mir eine präſente Wahrheit iſt: ſo kann ich nicht beſtimmt wiſſen, wenn ich z. B. an den Brunnen gehe, um mir zur Reinigung meiner Wäſche Waſſer zu holen, ob das, was ich hier als Waſſer ſehe, wirklich Waſſer iſt, und ob nicht vielleicht meine Wäſche von ihm ſtatt weiß, roth wie von Blut wird; denn die Wunderkraft kann mir abſichtlich ein Quid pro quo vormachen, damit ich mich nicht auf mich verlaſſe, ſondern ſtets in dem Abhängigkeitsgefühl von der Allmacht des wunderthätigen Willens erhalte. Wenn ich, wie Bileam,

einen Esel reden höre, so weiß ich nicht mehr, ob ich ein Esel bin oder ob der Esel ein Mensch ist: der Unterschied zwischen Mensch und Thier ist aufgehoben*). Wenn ich Raben einen Propheten füttern sehe, so kann ich, mit meinen schwachen Augen wenigstens, zwischen diesen einträglichen Raben und zwischen Tauben, die gebraten in den Mund fliegen, keinen Unterschied entdecken**). Wenn Jehovah oder wenigstens der Engel Jehovahs als Mensch unter Menschen einherwandelt, so weiß ich nicht, ob nicht auch die Menschheit dieses meines Freundes oder Bruders, ja ob nicht vielleicht meine eigene Menschheit nur eine Maske ist, hinter welcher ein Engel Jehovahs steckt. Als ein Engel den Aeltern Simsons die Geburt desselben ankündigte, sah dieser Engel einem Menschen so frappant ähnlich, daß sie ihm selbst von einem Böcklein zu essen anboten. Aber wenn ich mich darin irren kann, daß ich einen Engel als einen Menschen ansehe und behandle, warum soll ich mich nicht irren können, wenn ich einen Menschen für einen Menschen und nicht für einen

---

*) Es hilft nichts zu sagen, der Esel habe nicht selbst geredet, er sei nur Organ gewesen, denn die Auswahl eines Organs richtet sich immer nach der Fähigkeit desselben. Wenn der Esel gleichgültig gewesen wäre, warum hätte nicht eben so gut auch die bloße Luft zum Organ dienen können? Aber auch zugegeben: der Esel oder vielmehr die Eselin Bileams sei nur ein ganz äußerliches und gleichgültiges Instrument gewesen: — ein Esel, der sich zu einem bloßen Sprachrohr gebrauchen läßt, ist ein bloßer Schein-esel, ein Esel, dem die wesentliche Eigenschaft der Eselsnatur, die Widerspenstigkeit und Hartmäuligkeit abgeht.

**) I. Kön. c. XVII. v. 4 und 6. Einige ältere Interpreten übersetzten das hebräische Wort hier nicht mit Raben, sondern mit Kaufleuten oder mit Arabern, oder mit Einwohnern der Stadt Horbo (Horebim), der gelehrte S. Bochart aber widerlegt sie. Ob die neuesten Interpreten dem edlen Rabengeschlecht das ehrenvolle Propheten-mundschenkamt gelassen oder entrissen haben, weiß ich nicht. Wenn übrigens ein Esel reden kann, so kann auch ein Rabe den Vormund eines Propheten machen, um so mehr, als der Rabe ein sehr pfiffiger Vogel ist. Aber auch die Verstandeskräfte des Raben ganz bei Seite gesetzt: die Stimme des Esels Bileams hat die ganze Natur bezaubert, und diese Stimme war zur Zeit des Propheten Elias noch nicht verhallt. Später (cap. 19.) wird Elias durch einen Engel gespeist, also auf eine Weise, die eben so wunderbar, wo nicht noch wunderbarer, als die durch den Raben ist.

Engel anſehe? Wer bürgt mir dafür, daß er nicht ein verkleideter Engel iſt? Wer weiß, ob nicht über kurz oder lang dieſe ſchöne Menſchengeſtalt wie eine Seifenblaſe zerplatzen und am Himmel als Engel verdunſten werde? So loderte ja auch einſt die Menſchengeſtalt, in welcher der Engel Simſons erſchienen, mit der Opferflamme des Altars zum Himmel empor. Aber ſo, wie hier dieſe Menſchengeſtalt, verflüchtigt das Wunder alle beſtimmten und realen Geſtalten der Natur in eitel Dunſt und Schein; das Wunder macht den ernſten Cober der Natur zu einem luſtigen Mährchenbuch; aber eben deswegen gebührt auch dem Wunder ſelbſt nur der Rang eines Mährchens. Mit dem Maße, da ihr meſſet, mit dem ſollt ihr wieder gemeſſen werden.

Um dem Wunder einen Schein hiſtoriſcher Glaubwürdigkeit zu geben, hat man die Wunder ſo viel als möglich beſchränkt und die Bedingung ihres Geſchehens an gewiſſe außerordentliche Zwecke geknüpft. So lange dieſe Zwecke nicht verwirklicht waren, ſo lange wären die Wunder nothwendig geweſen. So hat man z. B. die chriſtlichen Wunder auf die erſten Jahrhunderte des Chriſtenthums beſchränkt. Aber alle ſolche Beſchränkungen ſind willkührlich. Die Wunderkraft iſt an und für ſich eine ſchlechthin unbeſchränkte Kraft — eine Kraft, die ſich an kein Geſetz, keine Nothwendigkeit, keinen Zweck bindet. Der Zweck eines Dings iſt eins mit ſeiner Beſtimmtheit. Wenn Waſſer in Wein verwandelt werden kann, ſo iſt der Wein umſonſt, zwecklos; er kann durch das Waſſer, wo er fehlt, erſetzt werden, die Wunderkraft braucht ihn nur aus dem Waſſer zu entbinden. Eben deswegen halten die Dinge und Weſen ſo feſt an ihrer Beſtimmtheit, an ihrem Unterſchiede; mit ihrer Beſtimmtheit verlieren ſie auch den Zweck, die Vernunft, den Werth ihres Daſeins. Die Wunderkraft hebt aber die beſtimmte Natur der Dinge auf; es iſt daher ein Widerſpruch mit ihrem Weſen, ſie doch wieder durch Zwecke, wenn auch dieſe Zwecke anderer und höherer Art ſein ſollen, als die mit der Natur der Dinge unmittelbar identiſchen, beſchränkt denken zu wollen. Wo einmal die Wunder beſchränkt werden,

da ist schon der ächte, wahre Wunderglaube, der aus der Liebe zum Wunder stammt, verschwunden. Man kann die Wunder nicht läugnen, weil man sonst andere unbezweifelte Dinge, womit sie verknüpft sind, läugnen müßte, und man glaubt sie daher nur, weil man sie nicht läugnen kann, nur aus äußerlicher Nothwendigkeit; aber man entschädigt sich für diesen Zwang, man huldigt zugleich wieder seinem ungläubigen Verstand, indem man sie soviel als möglich in die Enge treibt, und nur zum Behufe außerordentlicher Zwecke geschehen läßt*).

Wo der Glaube an Wunder ein wahrer, lebendiger ist, da geschehen immer Wunder, — denn die Nothwendigkeit des Wunders ist immer da, und sie ist eben da, wo der Glaube an Wunder eine innere Nothwendigkeit, und darum ein wahrer Glaube ist — da geschehen auch genug zwecklose Wunder. So gibt es im alten Testament genug Wunder, von welchen sich selbst nach dem Eingeständniß der orthodoxen Theologen der frühern Zeit, durchaus kein, wenigstens erheblicher, Grund oder Zweck derselben ausfindig machen läßt. Selbst im neuen Testament fehlt es nicht an solchen Wundern. Kein Wunder: jede Kraft strebt nach Aeußerung, d. i. nach Selbstbethätigung, so auch

*) Obgleich der Wunderglaube der Gelehrten im Zeitalter der Orthodoxie, das in allen diesen Dingen entscheidende Stimme hat, auch schon ein sich selbst widersprechender, verständiger, calculirender Reflexionsglaube war, daher sie auch den Grundsatz bei der Exegese der Bibel hatten, die Wunder nicht unnöthig zu vermehren: so war doch ihr Glaube darin noch eine gute Copie von dem ursprünglichen, lebendigen Wunderglauben, daß sie, mit Hülfe der Allmacht, auch die unvernünftigsten Wunder als Fakta gläubig hinnahmen — selbst wenn auch diese nur auf dem Mißverstande eines Worts beruhten. So glaubte selbst der gelehrte S. Bochart noch, daß Jehovah zum Besten des durstigen Simson aus der Zahnhöhle eines Eselskinnbackens eine Quelle habe hervorsprudeln lassen, bis Clericus und Andere herausbrachten, daß es sich hier nur von einer Höhlung überhaupt handle. Freilich ist an sich kein großer Unterschied zwischen dem Wunder in der frühern und spätern Erklärung, aber auf Seiten dieser ist doch wenigstens noch ein Schein von Natürlichkeit; das Wunder ist doch wenigstens an einen anständigen Ort versetzt worden.

die Wunderkraft, welche überdieß keine endliche, sich erschöpfende Kraft ist und daher keine ökonomischen Rücksichten zu nehmen braucht. Im Gegentheil: Verschwendung liegt im Charakter der Wunderkraft. Der Arme gibt wohl keinen Pfenning ohne einen Zweck aus, aber der Reiche, dessen Vermögen unerschöpflich ist, wirft Goldstücke selbst zum Fenster hinaus. Der beschränkte Gelegenheitsdichter bedarf wohl einer Hochzeit, einer Kindtaufe, einer Leiche, um einen armseligen Tropfen aus seiner poetischen Ader heraus zu bringen, aber dem vermöglichen Dichter, in dem die Poesie eine Naturkraft ist, strömen die Lieder in reicher Fülle, wie dem Vogel, von der Kehle weg. So auch hier. Dem, der die Wunderkraft, sei es nun als eine ursprüngliche oder abgeleitete, mitgetheilte Kraft besitzt, strömen unwillkührlich — denn die Wunderkraft ist seine Naturkraft — wie elektrische Funken die Wunder aus*). So war, als Paulus den Zauberer Elymas verfluchte und dieser Fluch unmittelbar die Erblindung desselben zur Wirkung hatte, diese Wirkung gleichsam ein elektrischer Schlag, der von der magischen Kraft des Apostels ausging. Wo daher einmal die Wunderkraft Wurzel geschlagen hat, da läßt sich ihr nicht mehr Maß und Ziel setzen, da wuchert sie unbeschränkt fort. Sie bleibt selbst nicht nur an die Persönlichkeit des Wunderthäters gebunden; sie theilt sich sogar, wie ein Con-

*) Die Wunder blos vom Willen abhängig zu machen, ist daher ganz falsch. So wenig der Wille ohne Dichtertalent ein Gedicht machen kann, so wenig kann er ohne Wundertalent ein Wunder hervorbringen. Die Wunderkraft ist keine erworbene, sondern angeborne Fertigkeit. Wer Wunder thut, ist selbst ein Wunder oder wundervolles Wesen. Wo er keine Wunder thut, da befindet er sich daher in einem unnatürlichen Zustand, da thut er sich Zwang an; da verläugnet er sich. Aber hingegen wo er Wunder thut, da zeigt er, was er ist, da wirft er die Schranken des Incognito, die er bisher beobachtet, hinweg, da offenbart er die Herrlichkeit und Wunder seiner Natur Nicht das Thun, sondern das Nichtthun des Wunders hängt daher vom Willen ab, denn das Nichtthun ist die Verläugnung seiner höhern Wundernatur, aber es gehört mehr Willenskraft dazu, sich zu verläugnen, als seiner Natur gemäß zu handeln.

igium, den Dingen mit, die mit den Wunderthätern in Berührung
amden.

Der Katholicismus hat den Wunderbegriff nicht nur historisch,
ndern lebendig in sich erhalten, aber hier haftet auch die Wunderkraft
lbst an einzelnen Körpertheilen, an den Knochen, an den Haaren,
lbst an den Kleidungsstücken der Heiligen und geistlichen Orden, z. B.
n dem heiligen Carmeliter-Scapulier. So kam einst bei einer Belage-
ung in Flandern auf einen Fahnenträger eine feurige Kugel geraden
Weges zugeflogen, aber o Wunder! o prodigium! das heilige Carme-
ter-Scapulier, mit dem kurz zuvor der Fahnenträger beschenkt worden
ar, lähmte die Kraft der Feuerkugel, daß sie schadlos vor seinen Füßen
ederfiel. Ein anderer Soldat sollte wegen seiner Vergehungen er-
ossen werden. Man schritt zur Execution. Die Kugeln trafen Kopf
nd Brust des Verbrechers, aber sie glitten kraftlos ab. Das heilige
armeliter-Scapulier machte ihn kugelfest. In Padua wollte sich ein-
al ein lüderlicher Kerl aus Verzweiflung entleiben; aber er konnte
cht. Dreimal hatte er sich schon den Dolch in die Brust gestoßen,
er umsonst. Was war die Ursache? Das heilige Carmeliter-Sca-
lier, welches er an seinem Leibe trug. *)

Dergleichen Wunder sind keineswegs Folgen und Erscheinungen
es ausgearteten, abergläubischen Wunderglaubens; sie sind vielmehr
thwendige Consequenzen des wahren Wunderglaubens. Das
under widerspricht an und für sich der Vernunft; es läßt sich daher
ch keine Gränze zwischen einem vernünftigen und unvernünftigen
under setzen. Im Gegentheil: je mehr ein Wunder der Ver-
nft widerspricht, je toller es ist, desto mehr entspricht
dem Begriffe des Wunders. Der Wunderglaube ist an und
sich ein superstitiöser Glaube; warum sollte er also nicht in seiner
sbildung superstitiöse Früchte tragen, warum nicht in seiner Entwick-

*) P. Paul. Metzger: Sacra Historia etc. Aug. Vind. 1700. p. 371—75.

lung sich bis auf einen Heiligenknochen, bis auf den Unterrock der hei
ligen Maria, den Schleier der heiligen Agave, das h. Carmeliter-Sca
pulier erstrecken? Schon im alten Testamente haben wir ja einen wun
derthätigen Prophetenmantel und wunderthätige Prophetenknochen.*

Der Glaube an Wunder ist bei Lichte besehen nichts anderes al
der Glaube an Magie, an Zauberei. Der Unterschied zwischen de
Art und Weise, wie sich dieser Glaube bei den Israeliten und den Heid
gestaltet hat, ist nur dieser, daß er bei den Juden lediglich an de
Glauben an Jehovah angeknüpft wurde. Die Kraft, zauberisch
magische Wirkungen hervorzubringen, gehört im höchsten Grade nu
dem Jehovah und seinen Dienern an. Auch die ägyptischen Zauber
thaten Wunder, aber nur so viel als Moses konnten sie nicht. Nic
der Qualität, nur dem Grade, der Stärke nach unterscheidet sich di
mosaische oder jehovah'sche Wunderkraft von der Macht der ägyptisch
Zauberer. So hatten die Israeliten auch ihre Orakel und Wahrsage
nur daß sie im Dienste Jehovah's stunden.

Die Wunderkraft ist keine „geistige", sondern eine sinnlich
Kraft; was ungewöhnliche, in Verwunderung setzende, aber zugleich
die Augen fallende Wirkungen hervorbringen kann, das gilt dem rohe
gemeinen, abergläubischen Menschen für ein höheres Wesen. D
Wunderkraft bringt dieselben Produkte hervor, wie die Natur, al
auf eine gewaltsame, gebieterische, dämonische Weise; daher i
sie selbst gelegentlich eine vernichtende Gewalt, wie sich dieß z. B
bei der Verfluchung des Feigenbaums und der Erblindung des Zaub
rers Elymas zeigte. Was aber nur sinnlich wirkt, sei es nun schaffe
oder vernichtend, ist selbst nur sinnlichen Wesens. Wenn also d
Wundermacht selbst eine sinnliche Macht ist, warum soll sie nic
auch an einem sinnlichen Stoffe haften? warum sich nicht dem li

*) Die Knochen des Propheten Elisa (II. Kön. c. 13.) und der Mantel des E
(II. Kön. c. 2.)

terrock, dem Hemde, dem Schleier, dem Haarkamm mittheilen können, wie im Katholicismus? Legen doch selbst auch die neutestamentlichen Schriftsteller dem Schweißtüchlein und Koller Pauli (Apg. 19, 12.) und dem Kleide Christi eine wunderthätige Kraft bei! „Und da war ein Weib, das hatte den Blutgang zwölf Jahre gehabt und viel erlitten von vielen Aerzten und hatte alles ihr Gut darob verzehrt ꝛc. Da die von Jesu hörte, kam sie im Volk von hinten zu und rührete seine Kleider an, denn sie sprach: Wenn ich nur sein Kleid möchte anrühren, so wäre ich gesund. Und alsobald vertrocknete der Brunn ihres Blutes, und sie fühlte es am Leibe, daß sie von ihrer Plage war gesund geworden.“ „Und wo er in die Städte oder Märkte oder Dörfer einging, da legten sie die Kranken auf den Markt und baten ihn, daß sie nur den Saum seines Kleides anrühren möchten. Und alle, die ihn anrühreten, wurden gesund.“ Diese Wirkung kann man keineswegs als Folge des Glaubens ansehen; denn wenn der Glaube diese Macht hätte, wozu die Berührung? Ueberdieß fehlt es im neuen Testamente nicht an Wundern, welche offenbar nicht der Glaube bewirkt hat. Der Geist des Wunderglaubens im neuen Testament ist überhaupt nicht wesentlich verschieden von dem Geist des Wunderglaubens im alten Testament. Die Wunder des A. T. werden vielmehr im N. T. gläubig angenommen und anerkannt — so selbst die Wunder- oder Zauberkraft des Gebets, welches sinnliche Wirkungen in der äußern Natur hervorbringt, wie z. B. das Gebet des Propheten Elias. Und wenn daher auch gleich dem Glauben eine Wunderkraft beigelegt wird, so hat doch dieser Wunder wirkende Glaube keine andere Bedeutung, als das erfolgreiche Gebet des Propheten Elias um einen Regen — ein Gebet, welches offenbar kein geistiger Akt ist, denn wenn ich Gott um einen Regen anflehe, so ist mir das Gebet nur ein Mittel zu einem sinnlichen Zwecke, und wenn ich Gott durch mein Gebet förmlich bestimme und bewege zur Hervorbringung eines erwünschten, aber der Ordnung der Natur, sei es nun an sich oder wenigstens in diesem

Augenblick, widersprechenden Erfolgs, so ist mein Gebet eine magische Einwirkung auf Gott und vermittelst desselben auf die Natur, eine Beschwörungsformel, mit welcher ich aus dem zeither unerbittlichen Felsen der himmlischen, Wasser schaffenden oder gebenden Macht Regen hervorzaubere. *)

Um das Wunder in seinem wahren Charakter zu erkennen, darf man nur nicht die Vorstellungen des historischen Wunderglaubens auf den lebendigen Wunderglauben, der wirkliche Wunder vor sich gehen sieht, übertragen, um nicht das, was das Wunder für spätere Zeiten ist, zu einer Beschaffenheit des Wunders an sich selbst zu machen. Das Wunder stammt aus Zeiten, welche nicht, wie die moderne Menschheit, in dem herben kritischen Unterschied zwischen Subjectivität und Objectivität, Vision und Erfahrung, Glaube und Wirklichkeit, Sage und Geschichte lebten, aus Zeiten, welchen der Glaube an sogenannte übernatürliche Dinge, an Wunder ein natürlicher Glaube war, welche daher sahen, was sie glaubten, weil sie es glaubten. Was man glaubt, ist schon vorher, ehe man es sieht, ein Faktum, eine sinnliche Gewißheit. So lange man glaubte, daß die Insekten aus Aas und Unrath entstehen, so lange sah man auch wirklich die Insekten aus Aas und Unrath entstehen. **) Es gibt in der That nichts Komischeres, als

*) Wie bei der Zauberei oder Magie — Worte, die wir hier für identisch nehmen — Zahlen und Charaktere die Hauptrolle spielen, so spielt auch bei dem magischen Gebet des Propheten Elias die Zahl: sieben eine Rolle. Siebenmal — offenbar zur Erinnerung an die sieben Schöpfungstage — muß sein Ministrant hin und her gehen und nach dem Meere blicken.

*) Der gelehrte Jesuit Athan. Kircher gibt uns selbst das Experiment an, wie wir Mücken aus den Cadavern von Mücken entstehen sehen können. So leicht ist es zu sehen, was man glaubt! Uebrigens ist die hier gezogene Parallele zwischen dem Wunderglauben und dem Glauben an die Entstehung der Insekten aus Koth und Aas keineswegs etwa eine bedeutungslose. Der Wunderglaube und der Aberglaube auf dem Gebiete der Natur fällt in Eins zusammen. Der Glaube an Wunder ist der Glaube, daß Alles möglich ist. Wer diesen Glauben im Kopfe hat, dem ist auch Alles ohne Unterschied auf dem Gebiete der Natur glaublich. Der Glaube an

die Frage: ob Wunder wirklich historische Fakta sind? ob wir ihren Erzählern Glauben schenken sollen? Für den Denkenden ist die Frage über die Faktícität des Wunders schon durch die Bemerkung, daß die Wunder zu Zeiten geschahen, wo der Wunderglaube ein allgemeines, historisches Faktum war, abgethan, indem schon hieraus der absolute Widerspruch zwischen einem Wunder und einem historischen Faktum sich deutlich ergibt. Historisches Faktum ist nämlich, was nicht eher ist, als es geschieht. Der historische Held hat wohl einen Plan, eine Absicht, eine Tendenz; aber die Begebenheiten vereiteln oder verändern doch seinen Plan; er weiß nicht voraus, was geschieht; das historische Faktum ist daher, es mag noch so viele Folgen, noch so große Bedeutung haben, es mag selbst nothwendig sein im Zusammenhang der Geschichte, doch für sich selbst ein zufälliges Faktum. Aber das Wunder ist, ehe es geschieht; es geht ihm ein Glaube, eine Vorstellung vorher; es muß geschehen. Das Wunder ist das Postulat einer Vorstellung*): es ist das Faktum, welches etwas bedeuten soll, und diese Bedeutung liegt eben in der dem Wunder vorausgehenden Vorstellung, und ist das Wesen des Faktums, welches ein Wunder ist. Während bei einem wirklichen Faktum die Faktícität das Wesentliche ist, ist sie dagegen bei dem Wunder das Unwesentliche. Die Bedeutung des historischen Faktums liegt darin, daß es Faktum ist, daß es geschehen ist. Das historische Faktum genügt sich selbst, es will nichts weiter sein, nicht

---

Wunder ist selbst der Glaube an eine Generatio aequivoca. Nur durch eine Generatio aequivoca entsteht Wein aus Wasser. Das Wunder ist ein Alchymist, der aus Koth Gold, ja noch mehr: ein organisches Wesen macht, wie Moses, der das erste Beispiel von dem Wunder einer Generatio aequivoca gab, indem er Staub in Läuse verwandelte — ein Wunder, das daher auch die ägyptischen Zauberer nicht nachmachen konnten.

*) „Und er trieb die Geister aus mit Worten und machte allerlei Kranke gesund, auf daß erfüllet würde, das gesagt ist durch den Propheten Jesaiam, der da spricht: Er hat unsere Schwachheit auf sich genommen und unsere Seuche hat er getragen.“ Matth. 8, 16. 17.

mehr bedeuten als sich selbst, es setzt seinen Stolz lediglich in die That, darein, daß es ist. Aber das Wunder allegorisirt, dogmatisirt, demonstrirt; das Faktum als solches, abgesehen von seiner Bedeutung, von der Qualität, daß es ein Wunder ist, ist ihm nicht Zweck, sondern nur Mittel. Das Wunder ist ein analytisches Faktum (wenn wir anders diesen Ausdruck: Faktum brauchen dürfen), das historische Faktum ein synthetisches, d. h. das wunderbare Faktum fügt nichts Neues, nichts von der Vorstellung Unterschiedenes zu der Vorstellung, welche dem Wunder vorausgeht, hinzu. Wenn Moses zweifelte, daß er ohne Wunder bei seinem Volke Glauben finden würde, und deßwegen von Jehovah mit Wunderkräften ausgestattet wurde, so war in den Israeliten hier der Glaube oder die Vorstellung vorausgesetzt, daß der nur, welcher Wunder thue, ein Abgesandter Jehovahs sei. Das Wunder ist die Hypotheke, auf welche hin der Mißtrauische und Zweifelnde Glauben borgt. Aber das Ideal des Propheten, des Abgesandten Gottes hat er schon vorher in seinem Kopfe, er sieht schon im Geiste vor sich seinen Messias stehen; er zweifelt nur, ob dieses Mensch da der verheißene Erretter ist — ein Zweifel, der, weil er nur eine Persönlichkeit, nicht eine Wahrheit betrifft, nur durch ein sinnliches Zeichen gehoben werden kann. Der Zuschauer gibt daher dem Wunderthäter seinen Beifall: „Da capo, sagt er zu ihm, du hast Recht; du bist's"; er erinnert sich nur; er sieht nichts Neues; er erkennt in dem Wunderthäter einen alten Bekannten und Vertrauten. Während der historische Held mit der Thüre in das Haus hineinfällt, erscheint der Wunderthäter als ein längst erwarteter Gast.

Also: der wesentliche Unterschied zwischen dem historischen und dem wunderbaren Faktum ist, daß der Glaube an ein historisches Faktum erst durch das Faktum selbst erzeugt wird, erst post festum, hinten drein nachfolgt, während der Glaube an das Wunder dem wunderbaren Faktum vorausgeht. Der Wunderglaube — versteht sich der lebendige, denn der historische Wunderglaube stammt aus dem (sei es nun

wirklichen oder vermeintlichen) Faktum — muß deßwegen als der Ursprung des Wunders selbst anerkannt werden. Das wunderbare Faktum erzeugt mir nimmermehr den Glauben an das Wunder; denn um das Wunder auch nur als Wunder wahrzunehmen, dazu gehört schon ein besonderer Wundersinn oder Wunderglaube. Wenn z. B. das stürmische Meer plötzlich auf ein gebieterisches Wort stille wird, so sagen mir meine Sinne nichts weiter, als daß unmittelbar nach dem Worte, welches den Sturm beschwor, der Sturm sich legte; aber daß dieses Wort die Ursache von dieser plötzlichen Stille ist, — das sagen mir weder meine Sinne, noch meine Vernunft: denn die Vernunft glaubt nicht und weiß nichts davon, daß das Wort Zauberkraft ausübt, indem für sie das Wort nur auf den Sinn eines denkenden oder doch hörenden, aber nicht auf ein sinnloses Wesen einen Eindruck macht. Der Mensch, welcher nur seinen Sinnen und seiner Vernunft, den einzigen Quellen historischer Glaubwürdigkeit, folgt, kann daher nicht von diesem oder irgend einem andern ähnlichen Ereigniß behaupten: es ist ein Wunder. Er kann nichts weiter sagen als: ich begreife nicht wie das Ding zuging; es überrascht mich; es geht über meine bisherigen Erfahrungen; ich muß es als ein merkwürdiges Ereigniß in mein Raritätenbüchlein eintragen, aber ob es ein Wunder ist? — davon weiß ich nichts, das zu behaupten, wäre eine unvernünftige Dreistigkeit. Nur der Glaube an Wunder, der sich perfect auf die Sprache versteht, welche selbst auf sinnlose Creaturen eine Zaubermacht ausübt, dem das Wunder, wenn auch gar kein vernünftiger Zusammenhang zwischen der Ursache und Wirkung denkbar ist, etwas sehr Begreifliches und Natürliches ist, nur dieser ist gleich mit der Behauptung: es ist ein Wunder, bei der Hand. Es ist gleichgültig, ob dieses einzelne specielle Wunder dem Gläubigen schon vorher bekannt war; es ist genug, daß ihm das Wunder überhaupt eine natürliche, geläufige Vorstellung ist. Uebrigens repetiren sich auch die einzelnen Wunder. So beschwört schon Moses das Wasser, so trägt

auch das Waſſer ſchon im alten Teſtament (II. Kön. c. 6. v. 6.) einen ſchwereren, naturgeſetzmäßig unterſinkenden Körper, ſo ſpeiſt auch der Prophet Elias mit einem ganz geringen, aber unerſchöpflichen Quantum Mehl und Oel eine Frau nebſt ihrer Familie ein ganzes Jahr hindurch, und der Prophet Eliſa mit zwanzig Gerſtenbroten hundert Mann, ſo weckten auch die Propheten ſchon ſelbſt Todte auf.

Könnte man nachweiſen, daß die Vorſtellung des Wunders erſt aus dem wunderbaren Faktum entſtanden, daß ſie nur dieſem ihr Daſein verdanke, nur der präciſe Aus- und Abdruck deſſelben ſei, könnte man namentlich nachweiſen, daß erſt mit den Wundern des Chriſtenthums die Vorſtellung des Wunders und der Glaube daran unter die Menſchen gebracht worden ſei, ſo wäre die Thatſächlichkeit der Wunder erwieſen; wir würden kein Mißtrauen in ſie ſetzen; es würde uns nicht einfallen, ſie für ſubjective Erſcheinungen oder Vorſtellungen zu erklären, ſo wenig als wir ein Faktum beanſtanden, deſſen Vorſtellung und Kunde uns erſt durch das Faktum gegeben wurde. Da ſich aber dieß nicht beweiſen läßt, da vielmehr das Wunder, wenigſtens das chriſtliche, keine andere Bedeutung hat, als die, eine präexiſtirende Vorſtellung, die Vorſtellung, daß Wunderthätigkeit nur ein göttliches Attribut, wer alſo in Menſchengeſtalt Wunder thut, in Wahrheit ein Gott ſei, zu beſtätigen und ſinnlich zu beglaubigen, ſo müſſen wir die Vorſtellung des Wunders als den wahren Grund des faktiſchen Wunders erkennen. Das Wunder iſt im Allgemeinen nichts anders als eine (relativ oder ſubjectiv) nothwendige Vorſtellung, angeſchaut als Faktum. Die wunderbaren Fakta gehören daher in eine ganz andere Sphäre, ganz andere Kategorie, als die hiſtoriſchen Fakta. Der Glaube an hiſtoriſche Fakta oder vielmehr das *hiſtoriſche Wiſſen* unterſcheidet ſich von dem ſinnlichen und vernünftigen Wiſſen lediglich dadurch, daß es ein *vermitteltes* oder mittelbares Wiſſen iſt. Der Hiſtoriker *überzeugt* ſich von der Wahrheit des Faktums; er glaubt nicht blindlings; er vergleicht, prüft, unterſucht. Das hiſtoriſche Faktum hat — und dieß iſt der letzte

entſcheidende Grund — eine innere Wahrſcheinlichkeit, daher wir alberne Dinge, auch wenn ſie in einem ſonſt noch ſo glaubwürdigen Hiſtoriker ſtehen, wie z. B. die vielen Wundergeſchichten im Sueton, unbedenklich verwerfen. Das hiſtoriſche Faktum unterſcheidet ſich nur ſeiner Beſonderheit, aber nicht ſeinem allgemeinen Weſen nach von einem Faktum, das vor unſern Augen geſchehen iſt; es geht vielleicht wohl über den Kreis unſrer Erfahrungen hinaus, aber nicht über die Möglichkeit der Erfahrung ſelbſt, über die Geſetze der Natur und des Denkens. Allerdings kann ſich hierin der Einzelne irren, wenn er das beſchränkte Maß ſeines Verſtandes für das Normalmaß der Vernunft überhaupt hält und daher Alles, was über ſeinen Verſtand hinausgeht, in das Reich des Fabelhaften verweiſt. Je kleinlicher, feigherziger ein Menſch iſt, deſto mehr wird er kühne Thaten bezweifeln, je einfältiger und gemeiner, um ſo weniger an den Edelmuth und das Genie anderer Menſchen glauben. Aber durch ſolche particuläre Fälle wird nicht die Autorität der Vernunft als des oberſten Princips aller hiſtoriſchen Glaubwürdigkeit erſchüttert. Das hiſtoriſche Faktum iſt daher ein Object des Wiſſens, weil ich nicht nur beſondere, vermittelte Gründe; ſondern auch allgemeine vernünftige Gründe dafür habe; iſt es nicht geſchehen, ſo konnte es doch geſchehen. So ſagen wir auch von einer Anekdote: iſt ſie nicht wirklich, ſo iſt ſie doch wahr, ſie iſt charakteriſtiſch; ſie trifft. Das hiſtoriſche Faktum iſt ein ſchlichtes Faktum; es macht keine beſonderen hochmüthigen Anſprüche; es beleidigt nicht unſere Vernunft; wir fühlen uns vielmehr von ihm angezogen; ein Band der Gemeinſchaft findet zwiſchen ihm und uns ſtatt; in dieſer ſeiner Anſpruchloſigkeit, ſeiner Gemeinſchaftlichkeit liegt ſeine Gewißheit.

Aber das Wunder bleibt, auch angenommen als hiſtoriſches Faktum, ſtets nur ein Gegenſtand des Glaubens. Es geht über die Vernunft, über die Erfahrung hinaus, d. h. es widerſpricht der Vernunft und Erfahrung; es iſt ein abſolut iſolirtes, ſinguläres,

analogieloſes Faktum, welches ich daher nur glaube im Widerſpruch mit dem, worauf ich ſonſt den Glauben an ein hiſtoriſches Faktum gründe, wodurch mir ſonſt etwas zu einer hiſtoriſchen Thatſache wird. Der Glaube an das wunderbare Faktum iſt immer zugleich der Glaube an die Wahrheit der Vorſtellung z. B. der Auferſtehung, welche durch dieſes Wunder bewährt werden ſoll. Es iſt eins, ob ich das Faktum oder die dem Faktum zu Grunde liegende Vorſtellung (oder Lehre) hinſtelle: die Vorſtellung wird mir dadurch nicht gewiſſer, nicht klarer, nicht näher gebracht, ſie mag mir nun in abstracto als Vorſtellung, oder in concreto als ſinnliches Faktum dargeſtellt werden. Wer mir eine Vorſtellung als Faktum hinſtellt, der will nur kurzen Proceß mit mir machen. „Es iſt Faktum! punctum satis. Was willſt du dagegen machen? Du mußt es glauben.“ Aber eben dadurch werden meine Zweifel nicht aufgeklärt, ſondern nur niedergeſchlagen — das Faktum iſt ein Gewaltſtreich — keine innern Gründe angegeben, die die Sache wahrſcheinlicher machten. Das dogmatiſche Faktum iſt illiberal, anmaßend, tyranniſch, es macht mir eine Vorſtellung zum Geſetz, es ſchiebt mir ſie ins Gewiſſen hinein, indem es dieſelbe zu einem Faktum d. i. etwas nicht mehr zu Bezweifelndem macht, ohne doch die Zweifel und Schwierigkeiten aufzulöſen.

Ein dogmatiſches Faktum iſt daher die tollſte Chimäre, die je in einen Kopf gekommen, toller als ein hölzernes Eiſen. Das Dogma als Dogma (d. h. als Lehre) hat nur innere Merkmale; es macht auf Wahrheit Anſpruch, es appellirt mit dieſem Anſpruch an den Gedanken, es gibt ſich der prüfenden Vernunft preis; es macht ſeine Geltung nur abhängig von der Note, die es beim Examen der Vernunft erhält. Ob etwas wahr oder nicht wahr, darüber kann nur die Vernunft, nicht die Sinnlichkeit entſcheiden; der Sinnlichkeit fehlt's an Judicium. Das Faktum als ſolches iſt gleichgültig gegen die Unterſchiede von wahr oder falſch, gut oder ſchlecht, vernünftig oder unvernünftig. Auch das Schlechte geſchieht, auch die Lüge exiſtirt; auch ſie iſt

eine ſinnliche Thatſache. Ein dogmatiſches Faktum iſt daher nichts als ein Dogma, welches durch Unterſchleif ſich auf den Ehrenpoſt der Wahrheit emporſchwingen will, indem es die ſchwache Seite des Menſchen, die ſinnliche Einbildungskraft beſticht, um dadurch die Vernunft zu betäuben, welches, überzeugt, nicht durch innere Gründe, durch *ſich ſelbſt* zu ſiegen, ſich auf Zeugen beruft, die eben ſo das Gegentheil bewähren. Durch dogmatiſche Fakta überhaupt ſiegen zu wollen, das iſt eben ſo große Brutalität, als wenn ich in einer Disputation durch Ohrfeigen die Einwürfe meines Gegners widerlegen will. *Das Faktum iſt der Triumph der Sinnlichkeit über die Vernunft.* Es bringt mir durch ſinnliche, d. i. *peinliche Zwangsmaßregeln*, *) der Vernunft zum Trotz, das Geſtändniß ab, daß es recht hat; es entfeſſelt die *niedern* Kräfte des Menſchen, die ſinnlichen Begierden und Affecte, um dadurch die höhern Kräfte, die Freiheit des Urtheils und Entſchluſſes gefangen zu nehmen.

Da nun aber das Weſentliche des dogmatiſchen oder wunderbaren Faktums überhaupt die demſelben zu Grunde liegende Vorſtellung iſt, das Faktum mir nicht glaubig wird, wenn nicht *vorher* mein Verſtand oder Sinn der Vorſtellung ſeinen Beifall gegeben hat, ſo iſt es nothwendig, daß da, wo das wunderbare Faktum *Beweiskraft* hat, die demſelben zu Grunde liegende Vorſtellung eine *geläufige, plauſible* Vorſtellung iſt. Das Faktum ſoll ja nichts weiter ſein, als die ſinnliche Bewährung der Vorſtellung, und der Glaube an die *Wirklichkeit* des Faktums iſt daher immer zugleich der Glaube an die *Wahrheit* der zu Grunde liegenden Vorſtellung. Es iſt unmöglich, daß der Menſch ein *abſolut* iſolirtes und analogieloſes, ein abſolut ſeinen Vorſtellungen, ſeinem Verſtande *widerſprechendes* Faktum glaube.

---

*) „Sie *fürchteten* ſich aber und verwunderten ſich und ſprachen unter einander: Wer iſt dieſer? Denn er gebietet dem Wind und dem Waſſer, und ſie ſind ihm *gehorſam*.“

Uns freilich widersprechen die Wunder, uns gehen sie über oder — es ist eins — wider die Vernunft, über und wider die Gesetze der Natur. Aber die, welche diese Wunder glaubten oder gar sahen, hatten die Natur nicht so, wie wir, zum Gegenstande, wußten nichts von Gesetzen der Natur. Sie glaubten die Auferstehung der Todten als ein Faktum, weil ihnen die Vorstellung der Auferstehung eine natürliche Vorstellung war. Der Glaube an die Auferstehung ist überhaupt für den ungebildeten Menschen der natürlichste Glaube an die Unsterblichkeit. Selbst bei den Wilden findet er sich. So entleibten sich die Negersklaven in Westindien, in der Hoffnung, in ihrem Vaterlande wieder aufzuleben.*) Die Kirchenväter suchten durch Bilder aus der Natur d. h. durch andere nach ihrer Meinung ähnliche Erscheinungen die Auferstehung der Körper den Heiden glaublich zu machen. **) Sie widersprach also nicht ihrer Naturanschauung. Und es ist gleichgültig, ob ihnen diese Analogien das vermeintliche Faktum glaublich und eingänglich machten, oder ob sie erst später, durch das Faktum, auf diese Analogien kamen. Genug: sie widersprach nicht der Weise, wie sie die Natur kannten und betrachteten: sie glaubten an die Wirklichkeit des Faktums, weil ihnen die Vorstellung, die das Faktum ausspricht, eine Wahrheit war. So läuft hier Alles auf die Vorstellung hinaus; selbst bei solchen Wundern, welche nicht eine bestimmte Vorstellung (ein Dogma im engern Sinne)

*) Wilde Völker glauben sogar an die Auferstehung von Thieren. Wenn z. B. die Lappen einen Bären — der Bär ist bei ihnen ein hochverehrtes Thier — aufgezehrt haben, so begraben sie die Knochen mit großen Feierlichkeiten und geben jedem Knochen einen eigenen Platz, weil sie überzeugt sind, daß der Bär wieder hergestellt werde, um einen neuen Körper zu bekommen. Penannt. Arktische Zoologie. I. Th. p. 68. Einige Nationen nennen den Colibri: Huitzitzil oder Vicililin, den Wiedergebornen, weil sie glauben, daß er alle Jahre stürbe und bei dem Wiederaufblühen der Blumen, von welchen er sich nährt, wieder auflebe. Penannt. Ebend. II. Th. p. 269.

**) So sagt z. B. Minucius Felix in seinem Octavianus: Vide adeo, quam in solatium nostri resurrectionem futuram omnis natura meditetur. Sol demergit et nascitur, astra labuntur et redeunt: flores occidunt et reviviscunt: post senium arbusta frondescunt, semina non nisi corrupta revirescunt. c. 34. §. 12.

usdrücken. Sie geschahen, weil man sie für möglich hielt, weil in en Vorstellungen, in der Naturanschauung der damaligen Menschheit hnen kein Hinderniß in den Weg gelegt war, weil nicht am Eingang n die Welt der Verstand, welcher nichts einläßt, was seinen Gesetzen viderspricht, Wache stand, noch keine Handelssperre zwischen dem unbe- chränkten Reich der Möglichkeit und dem festbestimmten Reich der Wirk- ichkeit eingetreten, noch kein Abgrund, keine Kluft zwischen der subjecti- en und objectiven Welt befestigt war. Wunder geschehen, wo der Mensch sich, und zwar sich nicht in der allgemeinen und unendlichen Idee der Menschheit, sondern in der Beschränktheit seiner Einzelheit und Besonderheit, namentlich in seiner bestimmten Nationalexistenz, als den Endzweck der Natur erfaßt, wo daher die Natur an seinen Interessen und Schicksalen Theil nimmt, mit ihm lebt und fühlt, wo, was subjec- tiv, für den Menschen eine Bedeutung hat, auch objectiv, für die Natur von Bedeutung und Wichtigkeit ist. Bei der Geburt, bei dem Todesfall eines wichtigen Mannes, überhaupt bei einem bedeutungs- vollen Ereigniß — da ergreift auch die Natur ein Schauer, der ihr durch alle Glieder geht und sie aus ihrer gewohnten Laufbahn bringt, — so z. B. bei den Römern. Was aber bei den Heiden vermittelst einer Nervensympathie zwischen der Natur und dem Menschen gleichsam von selbst und folglich scheinbar zufällig erfolgt, das geschieht bei den Israe- liten auf den ausdrücklichen Befehl Jehovah's. Die Natur ist hier ab- gerichtet wie ein Pudel, der die tollsten Kunststückchen kann — ein ge- duldiger, folgsamer Esel, der auf seinem Rücken durch alle Gefahren hindurch Israel wohlbehalten ins gelobte Land trägt.

Die Wunder sind daher nichts weniger als übernatürliche und übermenschliche Werke oder Handlungen, wozu sie der historische, verständige Wunderglaube gemacht hat. Wenn der Wunderglaube selbst kein Wunder, nichts Uebernatürliches und Uebermenschliches ist, so sind auch die Gegenstände des Wunderglaubens keine Wunder, sondern sehr menschliche und natürliche Dinge. Um die objective

Realität des Wunders zu erweiſen, müßte man daher erſt beweiſen, daß der Wunderglaube ein Wunder, daß die Vorſtellung des Wunders eine übernatürliche und übermenſchliche Vorſtellung iſt. Aber wie könnte denn der außerdem ſo natürliche Menſch eine wirklich übernatürliche Vorſtellung haben? Müßte er nicht dazu ſelbſt ein expreß miraculöſes Vermögen beſitzen? Wie könnte er aber dieſes mit ſeinem Selbſtbewußtſein, ſeinem Verſtande, ſeinen Vorſtellungen zuſammenreimen? Wie ein ſeinen übrigen Fähigkeiten widerſprechendes Vermögen beſitzen? Wie ſich dieſer übernatürlichen Vorſtellungen bewußt ſein, wenn ſie wirklich über ſeine Natur gingen, folglich auch über die Möglichkeit der Vorſtellung? Würde der natürliche Verſtand, das natürliche Bewußtſein dieſe innerlichen Wunder nicht auch natürlich faſſen, natürlich erklären, das Wunder alſo zerſtören? Und wo bedürfte es denn äußerer Wunder, wenn ſchon der Wunderglaube ein Wunder wäre? Doch wozu Argumente gegen eine grundloſe, alberne Annahme?

Die Wunder ſind pſycho- oder vielmehr anthropologiſche Erſcheinungen; ſie haben ihren Grund im Menſchen. Aber wo? Der Menſch hat viel Gelaß; er iſt eine lebendige Univerſität. Bei welcher Facultät ſollen wir ſie inſcribiren? — Bei der philoſophiſchen Facultät? Nein! der Vernunft widerſpricht das Wunder — das iſt ausgemacht, darin ſtimmen die Gläubigen und Ungläubigen überein, darum wird der Glaube an Wunder den Gläubigen als ein Verdienſt angerechnet. Aber das Wunder widerſpricht nicht dem Menſchen im Allgemeinen; er hat vielmehr einen ſtarken Hang zum Wunderglauben; er iſt ſogar wunderſüchtig, ſo ſehr auf das Wunder erpicht, daß er ſelbſt den Glauben an Göttliches nur vom Wunder abhängig macht. Hätte der Menſch keine Liebe zum Wunder, wie käme es denn auch, daß er an wunderbaren Faktis ſo feſt hielte? Was hätte er für ein Intereſſe an einem wunderbaren Faktum, hätte er keinen Sinn, keinen Hang zum Wunderbaren überhaupt? Wir haben daher hier einen Widerſpruch zwiſchen der Vernunft und dem Menſchen, denn wenn das

Wunder dem Menſchen gefällt, aber der Vernunft mißfällt, ſo ſind beide nothwendig mit einander im Zwieſpalt. Aber wer kann dieſen Streit ſchlichten, wer die Hand zur Verſöhnung bieten? Offenbar nicht der leidenſchaftliche Menſch, ſondern nur die Vernunft, deren Grundſatz iſt: der Klügere gibt nach, und deren Triumph über den Menſchen gerade darin beſteht, ihn ſo zu beherrſchen, daß er ihre Herrſchaft nicht fühlt. Sie kann ihn aber nicht beherrſchen, ohne ſich ſelbſt zu einem Weſen ſeines Gleichen zu erniedrigen, nicht vergeiſtigen, ohne ſich zu verſinnlichen, nicht vernünftig machen, ohne mit ihm ſelbſt, dem kindiſchen, unvernünftigen Menſchen zu ſpielen. Die Vernunft als ſolche widerſpricht dem ſinnlichen Menſchen; ſie iſt zu ſchlicht und einfach für ihn, zu ſehr in ſich vertieft, zu kalt und ſtreng, zu unbekümmert um das, was ihm ſchmeichelt und wohlthut: die Vernunft hat das Allgemeine, das Ganze, das Univerſum im Auge, der ſinnliche, egoiſtiſche Menſch nur ſich, ſein Wohl und Heil. Aber die Phantaſie entſpricht dem Menſchen, die Phantaſie iſt die Vernunft, aber die entäußerte, die ſinnliche Vernunft, die ſich den menſchlichen Schwächen, Leidenſchaften und Wünſchen accomodirende, die ſich ſelbſt verläugnende, die mit dem Menſchen ſpielende Vernunft.

Das Wunder iſt nur ein Phantaſieobject — das allein iſt ſeine weſentliche Beſtimmung — vor der Vernunft als ſolcher löſt es ſich in ungereimte Widerſprüche auf. Es gibt daher kein einziges als ein hiſtoriſches Faktum erzähltes Wunder, das nicht die Phantaſie hätte erfinden können, kein Wunder, das nicht für die Phantaſie ein reizendes Schauſpiel wäre, während es für die Vernunft ſinnlos iſt. Die Wunder gelten daher für übervernünftige Werke, weil die Phantaſie dem ſinnlichen, ungebildeten nur an der Oberfläche der Dinge klebenden Menſchen eine höhere Macht als die Vernunft iſt. Die Vernunft iſt dem ſinnlichen Menſchen die Repräſentantin des trockenen Einerleis, die Repetiruhr der Außenwelt, wie er ſie mit ſeinen gewöhnlichen Augen im alltäglichen Leben wahrnimmt. Der Sinn iſt ihm, was

er jetzt sieht, die Vernunft, was er immer gesehen hat. Was so oft geschehen ist, wird und muß immer geschehen, weil es geschehen ist. Das Immer, welches sich von dem Jetzt nur durch die oftmalige Repetition desselben unterscheidet, hat für ihn die Bedeutung des Gesetzes, der Nothwendigkeit; aber der Grund ist kein innerer, kein vernünftiger Grund. Die Vernunft selbst ist in ihm nur eine Gewohnheit, aber die Gewohnheit die altera natura. Von Jugend auf hat er das Schauspiel der Natur gesehen, er hat sich daran gewöhnt; es ist ihm zur andern Natur geworden; obgleich es in seinem Anfang ein Unbekanntes war, und wenn er es in den Jahren, wo er fähig ist, über etwas sich zu verwundern, zum ersten Mal erblickte, auch etwas Unbekanntes und das größte Wunder wäre, so ist es ihm doch durch das ofte Sehen etwas Gewöhnliches, Natürliches, Gemeines, Bekanntes sich von selbst Verstehendes geworden. Die Frage: wie das Ding geschieht, hat für ihn gar keinen Sinn. So fragt er nur bei etwas Außergewöhnlichem, was er noch nicht gesehen hat. Seinen Verstand hat er in seinen Sinnen: der Grund liegt für ihn im bloßen Faktum. Frage ihn: wie siehst du? Er wird lachen. Er hat keinen Sinn für die Frage; wie sollte er einen Sinn für die Antwort haben? Das Sehen ist ihm kein Räthsel — er denkt und forscht nicht — wie sollte die Auflösung des Räthsels oder auch nur der Versuch für ihn Interesse haben? Würde er blind geboren worden sein nnd plötzlich zum Sehen gebracht werden, so würde er wohl staunend fragen: Ei, was ist das? wie geht das zu? Aber weil er von Jugend auf gesehen hat, so ist es ihm kein auffallender Gegenstand, der seine Wiß- d. h. hier Neugierde reizte, d. i. kein Wunder.

Das Wunder existirt daher nur für die Menschen, welchen das Unbekannte das Bekannte, welchen das wahrhaft Wunderbare kein Wunder ist, und welche eben deswegen ein Bedürfniß nach besondern, aber gleichfalls sinn- und augenfälligen Wundern haben, um damit die Leere ihrer alltäglichen Anschauungen auszufüllen. Das

Wunder hat nur Sinn für die Menſchen, welchen die Natur ein gleichgültiges Objekt der Gewohnheit iſt, für die, welche keinen Sinn für die Natur und ihre Erkenntniß haben, für die, welche nicht auf dem Standpunkt der Erkenntniß, des Denkens ſtehen, wo ſich der Menſch von der Natur unterſcheidet und ſie als Object ſich gegenüber ſtellt, wo er den gedankenloſen Schlendrian ſeiner Jugendgewohnheiten und Vorurtheile gewaltſam unterbricht, wo die Natur ihm ein neuer, unbekannter, nicht nur ſeine Sinne, ſondern ſeinen Geiſt reizender Gegenſtand, das Gewöhnliche ein Fremdes, das Gemeine ein Erhabenes, das Natürliche etwas Wunderbares wird. Das Wunder hat nur Sinn im Gegenſatz — das Wunder iſt polemiſcher Natur — gegen ein als gemein und bekannt vorausgeſetztes Ungemeines und Unbekanntes; denn ſeinem Inhalt und Weſen nach unterſcheidet ſich das Wunder — und hierin offenbart ſich die ganze Flachheit und Nichtigkeit des Wunders — als ein ſinnliches Faktum nicht von andern ſinnlichen Faktis. Daß die Sonne, um das heroiſchſte Wunder des Alten Teſtaments auszuwählen, ſtille ſtand, war ein Wunder. Aber worin lag das Mirakel? Darin, daß es bisher nie geſchehen war. Wäre die Sonne immer ſtille geſtanden, ſo wäre ihre Bewegung ein Wunder geweſen. Das Merkmal, daß es ein Wunder iſt, liegt daher nicht an ihm ſelbſt, am Inhalt an ſich ſelbſt, ſondern nur darin, daß ſie bisher nicht geſtanden iſt. Die Bewegung iſt nichts Uebernatürliches, das Stilleſtehen gleichfalls nicht. Etwas wirklich Uebernatürliches wäre nur dann in dieſem wunderbaren Faktum enthalten geweſen, wenn etwas, was über alle unſere Sinne geht, von dem wir nie etwas geſehen und geahndet, mit der Sonne vorgegangen wäre. Das Wunder liegt nur im Widerſpruch mit der bisherigen Erfahrung. Das Waſſer iſt kein Wunder, auch das Gehen iſt kein Wunder, aber das Gehen auf dem Waſſer, weil dieß dem bisher Geſehenen oder Erfahrnen, welchem zufolge ein Menſch, der nicht ſchwimmt, im Waſſer unterſinkt, widerſpricht, — das iſt ein großes Wunder. Brot eſſen und von ihm geſättigt werden,

iſt kein Wunder, aber daß ein Paar Brote Tauſende von Menſchen ſättigen, das iſt Wunder. Der Unterſchied von dem Gewöhnlichen iſt nur, daß hier mit einem geringen Quantum eine Wirkung verknüpft wird, die ſonſt immer nur durch ein unvergleichlich größeres, der Menſchenanzahl entſprechendes Quantum bewirkt wird. Der Inhalt iſt immer ein rein ſinnlicher; das (ſcheinbar) Wunderbare liegt nur darin, daß mit einem ſinnlichen Ding ein andres ſinnliches Prädicat, welches nur dieſem Ding, jedoch nicht der ſinnlichen Anſchauung überhaupt widerſpricht, aber wohl gemerkt! nicht ein unbeſtimmt andres, ſondern das entgegengeſetzte Prädicat verknüpft wird, ſo daß das Subject ſelbſt zu einem andern Subject wird. Das Wunder verwandelt den Blinden in den Sehenden, den Tauben in den Hörenden, den Lahmen in den Gehenden, die Bewegung der Sonne in Ruhe, den Todten in den Lebendigen, Waſſer in Wein oder Blut, den Sturm in Stille, wenig Brot in vieles Brot, „unſaubre Geiſter" in „Säue"

Die Verwandlung iſt das Weſen des Wunders — das an der Hochzeit zu Cana in Wein verwandelte Waſſer der ſymboliſche Grundſtoff aller Wunder. Aus der Finſterniß eines blinden Auges, d. h. eines Auges, dem die organiſchen Bedingungen des Sehens fehlen, plötzlich das Augenlicht hervorzuzaubern, das erfordert keine geringere Kraft, das iſt eben ſo gut eine Creatio ex nihilo, eine Schöpfung aus Nichts, als die Verwandlung des Waſſers in Wein eine Schöpfung aus nichts iſt. Der Geſunde, der körperlich Vollkommne iſt ein anderer Menſch als der Kranke, als der Krüppel — welch ein Unterſchied zwiſchen einem gebornen Taubſtummen und einem Menſchen, dem von Kindesbeinen an der Engel des ſeelenvollen Tons hülf- und lehrreich zur Seite ſtand! Der Kranke, der urplötzlich aus ſeinem Elend in das Paradies der Geſundheit verſetzt wird, hat daher eine eben ſo ſubſtanzielle Verwandlung erfahren, als das Waſſer, welches in Wein verwandelt wird. Wer einen Taubſtummen den Strom der Rede plötzlich entlockt, der thut eben ſo

Großes als Moſes, wenn er aus einem Felſen einen lebendigen Quell hervorzaubert. So reduciren ſich alle Wunder darauf, daß mit einem Subject ein Prädicat verknüpft wird, welches mit dem Weſen dieſes Subjects im Widerſpruch ſteht. Die Sprache liegt wohl im Weſen des Menſchen, aber mit einem wirklichen Taubſtummen nicht nur die Fähigkeit, ſondern unmittelbar zugleich auch den vollkommnen Gebrauch der Sprache*) zu verknüpfen, das iſt faſt ein eben ſo großer Widerſpruch, als wenn ich einem Eſel menſchliche Worte in den Mund lege, d. h, einen Eſel, wenn auch nicht ſeiner Geſtalt, aber ſeinem Sprachorgan nach, plötzlich in ein redendes Weſen verwandle. Daß ſieben Brote ſieben Menſchen ſättigen, das iſt in der Ordnung, das iſt legitim, daß aber ſieben Brote fünftauſende ſättigen, das iſt ein Widerſpruch gegen alle logiſchen, phyſikaliſchen und mathematiſchen Geſetze, ein Widerſpruch, der nur in der Mährchenwelt, in der Welt der Phantaſie eine Möglichkeit iſt.

Das Wunder drückt daher nichts andres aus, als das Weſen der Phantaſie, denn das weſentliche Thun der Phantaſie iſt nichts andres als die willkührliche Verknüpfung und Verwandlung widerſprechender Dinge mit- und ineinander. Kein Wunder widerſpricht der Phantaſie, kein Wunder iſt der Phantaſie ein Wunder, ein unverſtändliches, fremdartiges Ding. In der Phantaſie macht ſich der Menſch zum Herrn der Natur, aber eben nicht auf eine vernünftige, ſondern phantaſtiſche, nicht auf eine geiſtige, ſondern ſelbſt wieder ſinnliche Weiſe. In der Phantaſie iſt die geiſtige Thätigkeit nur eine formelle, nur Schein; die Phantaſie iſt verſenkt in den Stoff der ſinnlichen Anſchauung; nur in der Anwendung deſſelben, in der Combination, in der Verknüpfung iſt ſie unbeſchränkt, frei, d. i. willkührlich. Die Freiheit der Phantaſie iſt der Zufall der Willkühr — daher

*) „Und alſobald thaten ſich ſeine Ohren auf, und das Band ſeiner Zunge ward los und redete recht.“ Marc. 7, 35.

alle phantaſtiſchen Köpfe die Freiheit der Phantaſie, das Spiel der Willkühr für die Freiheit der Vernunft nehmen oder gar über dieſe ſetzen, weil dem kindiſchen, phantaſtiſchen Kopf der Ernſt der Vernunft pedantiſcher Zwang iſt. Die Phantaſie iſt die erſte und darum ſelbſt noch ſinnliche Erhebung des Geiſtes über die Sinnlichkeit. Die ſchönſten Phantaſien ſtammen daher aus dem Orient, wo die Menſchheit in einer unentſchiedenen Mitte zwiſchen Geiſtigkeit und Sinnlichkeit ſteht.

Aber was von der Phantaſie, das gilt auch von ihrem Lieblingskinde, dem Wunder. Die angeblich höhere Geiſtesmacht, die ſich im Wunder offenbaren ſoll, iſt nur Illuſion, denn das Wunder ſetzt, wie gezeigt, an die Stelle eines ſinnlichen Prädicats oder Subjects nur ein andres ihm (ſei es nun überhaupt oder in dieſem beſondern Fall) widerſprechendes, aber immer wieder ſinnliches Object und Prädicat. Der Stoff der Wunderthätigkeit iſt, wie in der Phantaſiethätigkeit, ein ſinnlich gegebener, nur dieſes Setzen des einen Objects oder Prädicats an die Stelle des andern iſt keine in der äußern Natur gegenſtändliche, iſt die ſubjective, eigne willkührliche Thätigkeit des Wunderthäters. Die Wunderthätigkeit iſt eine Taſchenſpielerei, denn auch beim Wunder geht es eben ſo wie bei dem Taſchenſpieler — der größte Meiſter der Taſchenſpielerkunſt iſt aber die Phantaſie — mit ganz natürlichen Dingen zu; das Geheimniß deſſelben iſt nur das Geheimniß der Phantaſie, welche die ſinnliche Anſchauung, ob ſie gleich nur vom Fonds derſelben lebt, zum Beſten hält. Eben deßwegen, weil der Inhalt des Wunders ein ſinnlicher, natürlicher iſt, nur die Weiſe, wie das Subject oder Prädicat an die Stelle eines andern tritt, eine ſinnlich nicht gegenſtändliche iſt, iſt es eine nothwendige, im Weſen des Wunders begründete Conſequenz, daß das Wunder auch zum Object einer natürlichen Erklärung wird, auch die Weiſe, wie es dabei zuging, in das Gebiet der natürlichen Urſachen gezogen wird. Das Wunder hat ſich einmal die Blöße gegeben, daß es den Gegenſatz zur Natur ſelbſt wieder in die ſinnliche Sphäre hineinſtellt und aus der

Natur nimmt, es kann daher nicht die Frage abweisen: bist du denn überhaubt ein Wunder? ist nicht vielleicht dieses Ereigniß, vorausgesetzt, daß ihm wirklich etwas Historisches zu Grunde liegt, daß es nicht handgreiflich sich als ein reines Product der Phanntasie hinstellt, nur deßwegen ein Wunder, weil du nicht die Ursache, die Weise des Hergangs kennst? Und das Wunder kann hierauf nichts antworten, denn es ist kein Freund der Philosophie und Naturforschung; aber es will auch hierauf nichts antworten; denn es ist glücklich in seinen Träumen — ein unbefangenes kindliches, oft freilich auch kindisches Spiel der Phantasie mit den Dekorationen der Dinge dieser Welt, die für sie nur die Bedeutung eines Maskenballs hat, um dem Menschen eine angenehme Erholung von den strengen Arbeiten und Pflichten der Vernunft und Wirklichkeit zu verschaffen.

Die Phantasie ist, wie schon angedeutet, die von den Herzensbedürfnissen und Wünschen des Menschen bestimmte Intelligenz. Dem Menschen, der zu einem geliebten Gegenstand in der Ferne eilt, ist jeder Fluß, weil er nicht darüber hinweggehen kann, wie über festen Boden, jeder Baum, der ihn zu einem Umweg nöthigt, jeder Hügel, den er ersteigen muß, eine Schranke, die sich störend mitten zwischen ihn und den Gegenstand seiner Wünsche hinstellt; in seiner Phantasie ist er schon an dem ersehnten Orte, aber langsam schleppt er als eine lästige Bürde seinen schwerfälligen Körper mit sich fort. Der Schmerz über den Widerspruch der Wirklichkeit mit dem Bedürfniß seines Herzens preßt ihm den Wunsch aus: O wär' ich doch so leicht wie ein Vogel, so schnell wie der Wind; er seufzt — und siehe! dort oben im Himmel schweben seine Seufzer als Engel — vogelleichte, ungebundene, selige Wesen — und über diesen Engeln das höchste Wesen als ein schlechthin schrankenloses Wesen, als ein Wesen, dessen Willen nichts im Wege steht, bei dem Befehlen (Wünschen, Wollen) und Schaffen identisch ist. Das Herz vergegenständlicht, verselbständigt seinen Wunsch und Drang, frei zu sein von allen Bestimmungen und Schranken, als die absolute, die

göttliche Willkühr, die Allmacht. In der göttlichen Allmacht macht der bedrängte Wunſch ſich Luft, hier ſtrömt das beklommene Herz ſeine Seufzer aus, hier entledigt es ſich der eignen Schranken; hier entſchädigt es ſich für das, was es in der Welt entbehrt; hier gibt ſich der Menſch, was er haben möchte, was ihn ſchmerzt, nicht zu beſitzen; hier macht er ſeine Wünſche zu den Geſetzen, den ſiegreichen Mächten der Welt. Gott iſt in ihm dit Anſchauung und Empfindung der Freiheit von den Schranken der Wirklichkeit: Gott kann Alles; ihm iſt nichts unmöglich, ſein Wille iſt das einzige Geſetz. Der Wunſch zerbricht die Schranken der Subjectivität — er will, daß das ſei, was er wünſcht — die Allmacht iſt der realiſirte Wille des Wunſches; denn dem Wunſch iſt Nichts unmöglich; er mag und vermag Alles. Aber die willfährige Phantaſie iſt es, welche verwirklicht, was das Herz will; in ihr iſt als Object geſetzt, was im Herzen nur als ſubjectiver Wunſch exiſtirt. Die Phantaſie iſt der Engel des Herzens, der Himmel auf Erden, der Spiegel der Welt, wie ſie den Wünſchen des Menſchen entſpricht. Was anders iſt denn nun aber das Wunder, als der als ein ſinnliches Faktum realiſirte Wunſch des Menſchen, von den Geſetzen der Vernunft und Wirklichkeit, die ſeinem Herzen als Beſchränkungen erſcheinen, frei zu ſein. Das Wunder ſpeiſt Hungrige, ohne benöthigt zu ſein, die Nahrungsmittel mühſelig herbeizuſchaffen, heilt Blind-, Lahm-, Taubſtumm-Geborne; aber der Hungrige wünſcht zu eſſen, der Lahme wünſcht, gehen, der Blinde, ſehen, der Taube hören zu können.

Keineswegs widerſpricht darum auch das Wunder an der Hochzeit zu Cana dem Geiſte und Weſen der übrigen Wunder. So wenig der Wunſch nach Wein, zumal bei einer Hochzeit, wo es erlaubt iſt, des Guten ein wenig mehr zu thun, als gewöhnlich, ein unſittlicher Wunſch iſt, ſo wenig iſt der Wunſch des Kranken nach Geſundheit ein ſittlicher Wunſch. Der Wunſch fragt überhaupt nicht darnach, ob er ſittlich oder unſittlich iſt: er iſt ſein eigner Herr und Geſetzgeber. Warum ſollte der, welcher die Wünſche der Menſchen zu Geſetzen ſeiner Handlungen

macht, die Erfüllung derſelben von ihrer Sittlichkeit oder Unſittlichkeit abhängig machen? Die Heilung eines Kranken hat wohl immer einen ſinnlich wohlthätigen, aber deßwegen noch lange nicht einen religiös oder ſittlich wohlthätigen Zweck und Erfolg. Der Wunſch, geſund zu werden, kann ſelbſt auf ganz unſittlichen Motiven beruhen, und die Heilung daher in einem ſolchen Fall nur dazu dienen, den Reconvalescenten vollends ins Verderben zu ſtürzen. So war es mit den zehn ausſätzigen Männern bei Lukas cap. 17, 12. Sie wurden alle durch die Wunderkraft geheilt, aber unter dieſen Zehn war nur Einer, auf welchen dieſes Wunder einen religiöſen Eindruck machte. Warum ſollen wir alſo an dem Wunder an der Hochzeit zu Cana Anſtoß nehmen? Im Gegentheil, wir können dieſes joviale Wunder auch in dieſer Beziehung als dasjenige Wunder anſehen, wo uns allein reiner Wein eingeſchenkt wird. In vino veritas, heißt es auch hier. Das Wunder geht vor in einer Geſellſchaft. Schon hierin haben wir eine charakteriſtiſche Eigenſchaft des Wunders überhaupt. Das Wunder bedarf Zuſchauer, es producirt ſich, es iſt berechnet auf Effect, es iſt ein Schauſpiel, das nur geſehen, aber nicht geleſen werden kann, etwas nur für die Maſſe, aber nicht für den Denker, etwas für die Sinne aber nichts für den Geiſt. Die Geſellſchaft empfindet Mangel an Wein. Das Wunder ergänzt dieſen Mangel: das Wunder iſt gefällig, zuvorkommend, es erfüllt die Wünſche des Menſchen, und zwar mit einem einzigen Zauberſchlag, ohne Vermittlung von Raum und Zeit und andrer langweiliger Kategorien, welche die von dem ungeduldigen Wunſch beflügelte Phantaſie überſpringt. Aber der objective Inhalt iſt ein rein ſinnlicher, wie bei allen andern Wundern, und muß ein ſinnlicher ſein, da der Wunſch, worauf er ſich bezieht, ſeiner Natur nach immer ſinnlich iſt — die Wunderthätigkeit iſt ein chemiſcher Proceß, der in ſeinem Product erliſcht, der zu ſeinem Reſultat ein caput mortuum hat: das Product des Wunders iſt kein Wunder; Waſſer wird in Wein verwandelt: ein indifferentes Getränk in einen Stoff, der des Menſchen Herz

erfreut. Wer ſollte ſich dieſes nicht gefallen laſſen? wer nicht ein Weſen, das die Fülle des Segens in ſich trägt, dem die augenblickliche Erfüllung aller Wünſche zu Gebote ſteht, als ein höheres Weſen verehren? So haben wir hier das Geheimniß des Wunders klar aufgetiſcht. Das Wunder verwandelt das kalte, indifferente, univerſale Waſſer der Vernunft, den Grundſtoff der Lebensweisheit und Naturphiloſophie in den wohlſchmeckenden, ſinneberauſchenden, aber leicht verfliegenden Champagner der Phantaſie.

Welche Realität kommt daher den Wundern zu? — Dieſelbe, welche den Geſpenſtern. Die Geſpenſter ſind Phantaſieweſen, Phantaſieproducte, Geſtalten, die keine Geſtalten, Körper, die keine Körper ſind — reine Schemen, reine Erſcheinungen, d. i. rein optiſche Weſen. Die Phantaſie zerrüttet die Sinnenharmonie, ſie iſolirt und ſeparirt den Gegenſtand, wie er für die Augen erſcheint, von ſeinem Daſein für die übrigen Sinne. Den materiellen Sinnen iſt der Abgeſchiedene entſchwunden; aber wie er einſt vor meinen Augen da ſtand, ſo ſteht er noch jetzt in der Erinnerung, in meiner Phantaſie da; nur vermiſcht ſich jetzt zugleich mit dem Bilde des Lebendigen das ſchauerliche Bild des Todten. Was ich, wenn auch nur innerlich ſehe, ſteht mir als Object gegenüber. Die Gränze zwiſchen der Wahrnehmung des Objects in mir und des Objects außer mir iſt eine leicht verſchwindende. Je lebhafter ich einen abweſenden Gegenſtand mir vorſtelle, deſto mehr werde ich der Gegenwart entrückt, deſto weniger höre und ſehe ich, was außer mir vorgeht. Warum ſoll mir nun nicht, indem mir das Wirkliche zum Unwirklichen, das Gegenwärtige zum Abweſenden wird, umgekehrt das Abweſende zum Gegenwärtigen, das Unwirkliche zum Wirklichen werden? warum ſoll ich nicht außer mir wahrnehmen, was ich ſelbſt in mir ſchon in einem Zuſtand des Außerſichſeins wahrnehme? Die Erinnerung macht uns träumeriſch; es verſchwindet in ihr der Unterſchied zwiſchen Subjectiv und Objectiv. Und die ergreifendſten Erinnerungen überraſchen uns ſogar oft plötzlich, unwillkührlich, mitten ſelbſt in den trockenſten,

nüchternſten Beſchäftigungen. Wie leicht nehme ich nicht in ſolchen Momenten, wo ich von meinen Erinnerungen plötzlich, wie von einem unerwarteten Gaſt, überraſcht werde, dieſes herzzerdrückende Phantasma als eine Erſcheinung außer mir wahr! Wie relativ, wie individuell iſt überhaupt für den Menſchen im Beſondern die Bedeutung des Wirklichen! Den rohen Menſchen ſind Träume wirkliche Begebenheiten. Sie glauben, daß die Seele im Schlaf außer den Körper hinausgehe und herumſpatziere. Iſt nun aber gar das Bild des Todten das Bild einer unſaubern Perſönlichkeit, das Bild eines Böſewichts, eines Geizhalſes, eines Miſanthropen, eines Mörders, ſo wird das Bild zu einem förmlichen Geſpenſt, das als ein Gegenſtand der Furcht und des Schreckens, hauptſächlich auch nur an ungeheuern Orten, auf Kirchhöfen, an einſamen Plätzen, in verlaßnen Schlöſſern und nur zur Zeit der Furcht, in der Nacht, umgeht. So iſolirt die Phantaſie die Geſichtserſcheinung im Geſpenſterglauben und macht, ungeachtet des lauten Widerſpruchs der übrigen Sinne, die rein optiſche Exiſtenz, abgetrennt von allen andern die Wirklichkeit bedingenden Eigenſchaften, zu einer wirklichen, objectiven Exiſtenz. Daß nun aber das Geſpenſt ein bloßes optiſches Phantasma iſt, geht hauptſächlich daraus hervor, daß es ungeachtet ſeiner Leiblichkeit durch feſte Gegenſtände, durch Wände und verſchloßne Thüren hindurchgeht. Dem reinen Schemen, dem abſolut Durchdringlichen und Nichtigen iſt natürlich auch die dichteſte Materie nicht undurchdringlich. Ich ſehe zwar nicht mit meinen leiblichen Augen durch die Thüre hindurch, aber die Augen der Phantaſie, die keine Gränzen und Schranken kennt, ſehen durch. Kein Wunder daher, daß auch das Phantasma durch die Thüren hindurchgeht, ohne Löcher zu machen. Die Geſpenſter machen nun freilich auch Lärm und Wind mancherlei Art; aber das ſind lauter ſpätere menſchliche Zuſätze. Das Geſpennſt hat ſeinen Urſitz in der Phantaſie und dem ihr zunächſtliegenden Sinne, dem Auge*). Daß

*) Eine vollſtändige Genealogie des Geſpenſts ſoll übrigens hiermit nicht gegeben ſein.

bei einem Gespennst, das einmal geglaubt und als wirklich geschaut, wird, auch die übrigen Sinne, vor allem das Ohr, das Organ der Furcht, sympathisch mit in Aufruhr kommt, ist ganz natürlich. Aber gerade der Tastsinn, der treue Controleur und Corrector des Auges geht leer dabei aus. Ja das Gespennst und der unglaubige Tastsinn sind absolute Antipoden. Alle Gespenster, die sich bisher noch auf der That ertappen ließen, waren argumenta ad hominem, daß die wahren Gespenster nur Entia optica sind — Abstractionen der Phantasie, Wesen, welchen die wesentlichsten Bestimmungen der Wirklichkeit, gerade die Bestimmungen abgehen, durch die wir das Phantasma von der Realität unterscheiden, Wesen, welche aber gleichwohl die Phantasie zu wirklichen Wesen macht, weil sie selbst diese Geschöpfe erzeugt und keine Thätigkeit sich selbst verläugnet, sondern jedes Object, welches ihrem Wesen gleicht, für ein wirkliches hält. So hält das Herz seine Gefühle für Wahrheiten, so denn auch die Phantasie ihre Phantasien für Realitäten.

Aber wie die Gespenster und die mit ihnen verwandten Engel und Dämonen, so ist auch das Wunder eine Abstraction der Phantasie, beruhend auf einer Störung der Harmonie der Sinne, der Grundlage von der Gewißheit aller Realität. Welche Mißtöne bringt nicht z. B. ein redender Esel in die Harmonie meiner Sinne! Meine Ohren sagen mir: der Esel ist ein Mensch, denn die Rede ist ein charakteristisches Merkmal des Menschen; aber meine Augen widersprechen dem Ohr und sagen: Quod non; der Esel da ist wirklich ein Esel. Das was meinen Augen sonst den Esel repräsentirt hat, dasselbe hat auch stets meinem Ohr einen Esel repräsentirt: ich habe nur Eselsgeschei aus dem Maul eines Esels vernommen. Aber hier widerlegt das Auge das Ohr, und das Ohr hinwiederum das Auge. Ich kann daher auch nicht gewiß sein, ob der redende Esel Schein oder Wahrheit ist, weil die Zeugenaussagen sich widersprechen, so wenig als ich gewiß sein kann, ob ein Gespennst nur ein Phantasma oder eine Realität ist, so lange ich nicht

das Geſpennſt mit Händen greifen kann. Wenn ich ſelbſt auch ſehe, daß der Eſel ſein Maul aufthut, indem ich zugleich menſchliche Worte höre, ſo kann ich doch, da ich nur einen Eſel vor mir ſehe, einen Eſel von dem ich nie erfahren habe, mir auch gar nicht denken kann, daß er ſpricht, keineswegs beſtimmt ſagen und wiſſen, daß dieſe Worte *aus* dem Eſel ſelber kommen, ich kann mir höchſtens nur *einbilden*, daß der Eſel da vor meinen Augen es ſein könnte, aus welchem die menſchlichen Töne, die in mein Ohr fallen, kommen. Um die Gewißheit zu haben, daß der Eſel wirklich es iſt, welcher ſpricht, müßte ich in dieſem außerordentlichen Falle die Worte in Geſtalt von ſichtbaren Figuren aus dem Munde des Eſels aufſteigen ſehen. Der Widerſpruch des ungläubigen Auges gegen das gläubige Ohr könnte nur ſo gehoben werden. Es müßte alſo ein neues Wunder vorgehen, damit ich nur das Wunder als Wunder ſehen, als eine ſinnlich beglaubigte, *objective* Erſcheinung wahrnehmen könnte. Aber ſo wie jetzt die Sachen ſtehen, iſt der redende Eſel nur ein *abſtractes* Phantasma, und zwar kein optiſches, ſondern ein akuſtiſches — ein *Wunder der Akuſtik*. Die optiſche Bedeutung des Wunders fiel hier nur in die Augen des Eſels, der, hellſehender als Bileam, vor der glänzenden Erſcheinung bereits furchtſam auf die Hinterbeine getreten war, während der verſtockte Prophet noch nichts wahrnahm, bis ihn endlich der Eſel zur Rede ſetzte. Aber dafür iſt auch dieſer Fall ein ganz beſonderer, abnormer Fall; denn faſt alle Wunder ſind *optiſche Phänomene*.

Denken wir nur z. B. an den wunderbaren Gang auf dem Meere. Um den Gang auf dem Waſſer zu einem Wunder zu machen, dazu wird erfordert, daß der Körper des Gehenden von Natur ſchwerer iſt als das Waſſer, denn wäre er ſeiner Natur nach leichter, ſo wäre das nicht Unterſinken eine natürliche Erſcheinung. In dem Moment daher, wo ein Wunderthäter auf dem Waſſer auftritt, macht er durch ſein abſolutes Machtgebot ſeinen Körper leichter als Waſſer, oder vielmehr zu *keinem* Körper, einem Körper ohne Schwere, einem Körper, wie er ein Object

blos des Auges und der Phantaſie iſt, aber nicht der übrigen Sinne, durch die ſich mir erſt eine Erſcheinung des Auges als reales Object darſtellt. Wäre er ein wirklicher Körper, ein Körper, der die Totalität der Beſtimmungen der Körperlichkeit in ſich vereinigte, ſo müßte er im Waſſer unterſinken, durch den Druck der Schwerkraft meinen Augen entzogen werden. Meine von der Phantaſie, die ihre Günſtlinge ſelbſt durch die feſteſten Gegenſtände ohne Anſtoß durchpaſſiren läßt, bezauberten Augen ſehen daher wohl einen Körper über die Wogen dahin ſchweben, aber für meine Vernunft, welche den Eindruck der Schwere hier vermißt, iſt dieſer leichtfertige Körper nur ein Scheinkörper. Aus dieſem Beiſpiel ſehen wir zugleich, wie einfältig und oberflächlich die von der Erfahrung und Vernunft verlaſſene Phantaſie iſt. Die Phantaſie negirt eine oder mehrere ſinnliche Eigenſchaften, aber nur nach ihrem oberflächlichen Schein, weil ihr nur dieſer in die Augen fällt. So glaubt ſie, daß die Schwere negirt iſt, wenn ein Körper im Waſſer nicht unterſinkt oder mit Engelsflügeln durch die Lüfte ſchwebt, daß ein ſolcher Körper erhaben iſt über die Geſetze der Schwere; ſie ſieht nicht ein, daß dennoch ihr ſublimirter Körper ein gehorſamer Diener der Schwere iſt, weil er geht oder fliegt, Gehen und Fliegen aber nur möglich iſt nach den Geſetzen der Schwere.

Wenn bei einigen Wundern die nur optiſche Bedeutung ſelbſt mit blendendem Glanze in die Augen fällt, ſo tritt ſie dagegen bei andern Wundern allerdings in den Hintergrund. Aber man bedenke, daß die Wunderthätigkeit ein chemiſcher Proceß iſt, welcher in ſeinem Producte erliſcht, eine meteorologiſche Erſcheinung, die zwar einen Augenblick den höhern Regionen angehört aber ſogleich wieder verpufft, und ſo vom Himmel auf die Erde herabfällt. Die andern Sinne nehmen daher allerdings Theil an den Wundern, aber ſo wie das Wunder auf die Zunge oder in den Magen oder in die Hand genommen wird, ſo hat es ſchon aufgehört, ein Wunder zu ſein, ſo iſt auch nur noch das Caput mortuum, das irdiſche Reſultat übrig geblieben. Der an der Hochzeit zu

Cana wunderbarlich producirte Wein war allerdings wohl seiner Ursache oder Entstehung nach ein übernatürlicher, himmlischer, aber seiner Qualität, seinen Wirkungen nach ein ganz natürlicher Wein — ein Wein, der recht gut, ohne daß es die Gäste gemerkt hätten, durch einen andern auf natürlichem Wege erzeugten Wein hätte ersetzt werden können. Wenn es ein übernatürlicher, himmlischer Wein gewesen wäre, so hätte ja auch ein neuer, ein übernatürlicher, ein himmlischer Magen und Gaumen zum Genusse desselben erschaffen werden müssen. Im Weine war also die Wunderthätigkeit im eigentlichen Sinne wieder zu Wasser geworden. Während sonst der Wein die Geistesthätigkeit potenzirt und erregt, so hatte er hier dagegen eine depotenzirende, niederschlagende Wirkung; denn so wie der Wein auf die Zunge kam und von ihr als natürlicher Wein erkannt wurde, so war auch schon der Wundereffect vorüber und das während der Verwandlung aus den Schranken seiner Ufer gewaltsam emporgehobene Wasser der Natur durch den Kanal der Kehle in sein altes Becken wieder zurückgelaufen, auf seinen primitiven Zustand reducirt. Objectiv lag hier das Wunder nur in dem momentanen mysteriösen Indifferenzpunkt des Verwandlungsactes — die beiden Pole der Wunderthätigkeit, der negative Pol des Wasserstoffes und der positive des Weinstoffes waren ja nur natürliche Potenzen — subjectiv aber nur in dem Moment der Ueberraschung, wo man aus den mit Wasser angefüllten Krügen wider Erwarten Wein herausfließen oder gar plötzlich Wasser in Wein sich verwandeln sah, d. h. plötzlich an der Stelle des Wassers Wein erblickte. Das Wunder war nur ein Augenblick und zwar nicht nur ein chrono- sondern auch physiologischer — ein abstractes Gesichtswunder, indem für den Geschmackssinn, welcher doch bei diesem ästhetischen Wunder die entscheidende Stimme hätte haben sollen, das Wunder bereits ein abgestandnes, traditionelles Wunder war, welches sich nur auf die einseitige Aussage des Auges stützte — eine Aussage, die aber eben vor dem Forum des Geschmackssinns ob der natürlichen Qualität des Weins als eine grundlose hyperphysische

Hypotheſe verworfen wurde — denn für den Gaumen wäre es nur ein unmittelbares, untrügliches Wunder geweſen, wenn ſich auf der Zunge das Waſſer in Wein verwandelt hätte.

Eben ſo iſt es mit der wunderbaren Speiſung der fünftauſend Menſchen. Für die Hände, den Magen, den Gaumen unterſchied ſich das wunderbare Brot nicht von gewöhnlichem, natürlichem Brote. Der Subſtanz nach war das Wunder gar kein Wunder; der Wunderact war nur der formelle Act der Brechung und Vervielfältigung des Brotes, ein Act, der eben nur eine Scene für das Auge war. Selbſt die wunderbaren Heilungen ſind nur optiſche Schemen, Phantaſiegeſpenſter von Heilungen, weil ihnen die Beſtimmungen oder Merkmale abgehen, die allein eine Heilung zu einer wirklichen, organiſchen Heilung machen. So wenig ein Körper, dem die Schwerkraft abgeht, ein wirklicher Körper iſt, ſo wenig iſt ein Organismus, der ſich nicht — ſei es nun allein oder vermittelſt der Unterſtützung der Kunſt — aus ſich ſelbſt kurirt, nicht in organiſcher Entwicklung die Krankheit ſelbſtthätig überwindet, ſondern plötzlich auf ein bloßes Machtgebot hin die Krankheit oder gar einen organiſchen Fehler wie ein Gewand von ſich wirft, ein Organismus, welcher in der Wirklichkeit Stich und Stand hält*) Wer auf organiſchem Wege geſundet, geneſt nicht auf einmal; nur allmählig nehmen ſeine Kräfte zu, allmählig kehrt ihm das ſüße Gefühl der Geſundheit wieder; in dieſem allmähligen Gang ſtellt ihm der Organismus gleichſam ein Zeugniß aus, daß ſeine Krankheit, aber auch ſeine Geneſung keine Einbildung, ſondern ein wirkliches Faktum iſt. Die Geneſung iſt hier ein Gegenſtand der innern und äußern

*) Keineswegs kann man die Wunderkuren etwa durch ſeltne, ungewöhnliche Fälle von natürlichen Heilkräften als durch Analoga veranſchaulichen, denn die Wunderkuren ſollen Daſſelbe bedeuten und ausdrücken, als die Todtenerweckungen — die Macht des Unmöglichen. „Von der Welt an iſt es nicht erhöret, daß Jemand einem gebornen Blinden die Augen aufgethan habe.“

Erfahrung — die Krankheit eine schwere Last, deren Gewicht Tag für Tag verringert und deren Nachdruck selbst in dem Moment, wo der Körper endlich ausschnauft, noch verspürt wird. Ein Kranker dagegen, in dem die Gesundheit, im Widerspruch mit dem Wesen und den Gesetzen des Organismus, durch eine generatio aequivoca entstanden, der urplötzlich genesen ist, d. h. der krank ist gewesen und nun plötzlich gesund ist, ohne gesund geworden zu sein, bei dem das Tempus perfectum der Krankheit ohne das Mittelglied eines Imperfectum in das Praesens der Gesundheit übergeschnappt ist, ein solcher Patient kann sich wohl einbilden, daß er krank gewesen und nun gesund ist, kann wohl auch andern leichtgläubigen Leuten diese Einbildung beibringen, aber er kann sich nicht, selbst nicht einmal zu seinem eignen Privatgebrauch, durch ein glaubwürdiges Atteſt hierüber legitimiren. Ein Lahmgeborner, der „nie noch gewandelt" und nun plötzlich auf den Ruf: stehe auf! sich aufrichtete, wandelte, lief und sprang, wie die beiden Lahmen, die Petrus und Paulus geheilt, ein solcher Lahmer hatte auch nur eine doketische oder nur optische Lahmheit, einen doketischen oder nur optischen Körper; denn wäre sein Körper ein wirklicher gewesen, so hätte er nicht sogleich auf seinen Beinen stehen, geschweige die schwierigen gymnastischen Kunststücke des Springens und Laufens ausüben können, sondern den Gesetzen der Schwere unterliegen müssen, da ein Mensch, auch mit gesunden, aber noch ungebildeten und ungeübten Füßen, vorausgesetzt natürlich, daß er einen schweren Körper hat, erst kriechen und fallen muß, ehe er sich in das abstracte System des Gleichgewichts einschießt.

Ueber

Philosophie und Christenthum

in Beziehung auf den

der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit.

1839.

Die Chronique scandaleuse der deutschen Universitäten hat in unsern Tagen einen interessanten Beitrag erhalten. Bekanntlich gebührt die Ehre dieses Skandals der Universität Halle, derselben Universität, welche schon ein Jahrhundert früher, den 23. November 1723, Abends zwischen 8 und 9 Uhr, also bei Nacht und Nebel, die Philosophie, die damals in der Gestalt eines Wolf's die Heerde der Gläubigen in Schrecken versetzte, unter dem heißen Dankgebete der Pietisten, zum Teufel fahren sah. Ein schlagender Beweis, daß der Weltgeist ein beneidenswertheres Loos den Universitäten bestimmte als den Völkern, welche nur einmal im Laufe der Geschichte dieselbe glänzende Rolle spielen dürfen. Aber warum wählte wohl der Weltgeist – wenn wir anders diesen Namen in die kleinlichen „Entre-mangeries Professorales" hereinziehen dürfen — abermals Halle zum Schauplatz des

Skandals? Iſt Halle allein der geweihte Boden? Fand er nur hier die tauglichen Subjecte? Und warum mußte dießmal ein Hiſtoriker der Urheber des Skandals ſein? War nicht von jeher das heilige Amt der Verketzerung den Theologen anvertraut? Ging nicht auch anno 1723 der Skandal von einem Theologen aus? Iſt es alſo nicht ein außerordentlicher Fall, ein Eingriff in die uralten Privilegien der theologiſchen Fakultät, daß hier ein Hiſtoriker den Ankläger macht? — O alberne Fragen! Ein Hiſtoriker mußte natürlicher Weiſe dießmal die Rolle des Joachim Lange, ſeines würdigen Vorgängers, übernehmen, erſtens weil es der Beruf des Hiſtorikers iſt, immer nur alten Kohl uns aufzuwärmen, und zweitens weil er uns durch die That beweiſen ſollte, daß Hiſtorie ohne geſunden Menſchenverſtand die Menſchheit nicht nur nicht beſſert und bildet, ſondern ſie vielmehr im Jahr 1838 genau wieder auf denſelben Fleck zurückſtellt, wo ſie bereits im Jahre 1723 ſtand. Derſelbe Ort mußte aber deswegen gewählt werden, damit die Menge, welche von jeher, um ſich recht wichtig zu machen, die Erſcheinungen ihrer Zeit für die einzigen in ihrer Art hielt, dießmal wenigſtens durch ein augenfälliges Zeichen zu der Einſicht käme, daß auch derſelbe Fall hier vorliegt, wie anno 1723. So führt der Unterſuchungsrichter den Verbrecher an den Ort, wo er ſein Verbrechen beging, um die Identität des Thatbeſtandes herzuſtellen und den Verbrecher wo möglich zur Selbſterkenntniß und zum Eingeſtändniß ſeiner Frevelthat zu bringen.

Allerdings hat der halliſche Hiſtoriker dem aufgewärmten pietiſtiſchen Kohl von 1723 auch „Vogelmiere und Schöllkraut“ als „Unkräuticht“ beigemengt, um den Kohl etwas pikant zu machen; aber dieſen Zuſatz dürfen wir dem Profeſſor nicht beſonders anrechnen. Was vernimmt die Gelbſucht des pietiſtiſchen Hiſtorikers von dem göttlichen Leben der im Kleinſten großen, im Gemeinſten herrlichen und bewunderungswürdigen Natur? Was Wunder, wenn alles, was den Augen des Naturfreundes ein Gegenſtand freudiger Anſchauung iſt,

den Katzenaugen des Hiſtorikers, die nur in der Finſterniß vergangener Jahrhunderte in ihrem Esse ſind, als vertilgungswerthes Unkraut erſcheint! Die Vogelmiere iſt ein liebliches Pflänzchen, und zeichnet ſich, obwohl äußerlich unanſehnlich, vor ſo vielen andern prahleriſchen, aber ephemeren Erſcheinungen der Pflanzenwelt vortheilhaft aus. Die Vogelmiere weiß nichts von dem Wechſel der Jahreszeiten; ſelbſt unter der Decke des Schnees treibt ſie im Stillen ihr immer grünendes und blühendes Leben fort. Herrliches Bild der Philoſophie, die ihren Mantel nicht nach dem Winde der Zeiten hängt, der auch noch unter dem Geiſtesdrucke des religiöſen Materialismus und Hiſtorismus unſerer Tage das Herz im Buſen ſelbſtthätig fortſchlägt! Und Schöllkraut, o welch köſtlich Kraut! Schöllkraut iſt zwar dem Vieh ein ſchädlich Kraut; Heu und Stroh iſt das Futter der Wiederkäuer. Aber Geſchwüre heilt Schöllkraut und Warzen beizt es den Menſchrn weg; Schöllkraut hat einen ſcharfen, bittern Saft. O herrliches Bild der Philoſophie! Das tägliche Brot gibt die Philoſophie nicht, aber Arzneikräfte beſitzt ſie; namentlich hiſtoriſche Schwären und Auswüchſe, die das Antlitz der Menſchheit entſtellen und ſie im Fortgang der Bildung hemmen, beizt ſie weg mit dem ſcharfen, bittern Saft des Verſtandes. Schäme dich darum nicht, Philoſophie! daß du dem pietiſtiſchen Hiſtoriker als Unkraut erſcheinſt. Unkraut iſt jegliche Pflanze — auch die ſchönſte, auch die edelſte — die da ſteht, wo ſie nicht ſtehen ſoll, die an ihrem Standort dem Menſchen mit ſeinen beſchränkten Zwecken in die Quere kommt; für den Naturforſcher gibt es kein Unkraut. Aber freilich auf dem Boden, wo der halliſche Hiſtoriker ſteht, wie überhaupt da, wo der aus dem allgemeinen Leben verdammte Geiſt des mittelalterlichen Aberglaubens als Geſpenſt noch umgeht und mit den Ketten der Polizeigewalt jeden Selbſtdenker bedroht, freilich da iſt die Philoſophie ein wahres Unkraut, denn ſie ſteht hier ganz am unrechten Platze.

Zwar iſt dem Profeſſor der Geſchichte nicht alle Philoſophie ohne

Einſchränkung Unkraut. Gott bewahre! Er macht — wie iſt er doch ſo billig und gerecht! — einen Unterſchied zwiſchen falſcher und wahrer Philoſophie, und er trägt daher kein Bedenken, — Dank ſeiner Großmuth! — den Hegel ſelbſt „ſelig“ zu ſprechen. Natürlich! der alte Hegel hat geſchrieben, aber er ſchreibt nicht mehr, er hat gelebt, aber er lebt nicht mehr. Hegel iſt ein Perfectum, und nur das abgeſtandene Waſſer der Vergangenheit iſt Waſſer auf die Mühle des Hiſtorikers; nur die Perfecta und Plusquamperfecta liefern ihm den Stoff zu ſeinen Manufakturarbeiten. Das Praesens dagegen legt dem Hiſtoriker das Handwerk, und er iſt daher, lediglich aus Brotneid, ein abgeſagter Feind der Gegenwart. So lange der Menſch lebt, iſt, ſo lange gehört er noch ſich ſelbſt an, aber wenn es einmal von ihm heißt: er iſt geweſen, o wehe! dann fällt er den Hiſtorikern in die Krallen. Zwar ſetzt der Lebende nach ſeinem Tode den Hiſtoriker zum Erben ein; aber natürlich wäſſert dem Hiſtoriographen ſchon bei Lebzeiten des Teſtamentators der Mund nach ſeiner einſtigen Beute, und er lebt daher ſo lange in dem Zuſtande der peinlichſten Sorglichkeit, Begierlichkeit und Ungewißheit, ſo lange noch ein geſunder Blutstropfen in den Adern des Erblaſſers rollt. Kein Wunder alſo, daß der halliſche Hiſtoriker — die perſonificirte Mißgunſt des Hiſtorismus gegen die geſunden Blutstropfen der Gegenwart — vor dem alten Hegel reſpectvoll den Hut abzieht, denn der alte Hegel ſchlägt, eben weil er nicht mehr iſt, in das Fach des Hiſtorikers ein. Hegel iſt ein wahrer Philoſoph, denn er hat aufgehört, zu philoſophiren. Auch diejenigen Hegelianer, welche die treuen Bewahrer der „geiſtigen Hinterlaſſenſchaft“ Hegels ſind, ſind wahre Philoſophen, die ächten Relicten Hegels, das heißt im Sinne des Hiſtorikers: ſie ſagen, was Hegel geſagt hat, ſie ſind Hiſtoriker, und welche Krähe hackt der andern die Augen aus? Aber die jungen Hegelianer, die nach Analogie von Jüngling vollkommen grammatiſch richtig gebildeten Hegelinge, die ſind dem Hiſtoriker ein wahrer Dorn im Auge, nicht deswegen, weil ſie wirklich die

Philoſophie Hegels entſtellt und verdorben hätten — im Gegentheil: man muß ihnen vielmehr nur ihre orthodoxe Anhänglichkeit an Hegel zum Vorwurf machen — nein! nur deswegen, weil ſie noch jung ſind, d. h. noch Zeichen des Lebens von ſich geben, noch geſunde Zähne in den Kinnladen, noch beweglicheſ und folglich ketzeriſches Blut in den Adern haben.

Die Unterſcheidung des Hiſtorikers zwiſchen falſcher und wahrer Philoſophie iſt daher nur eine Diſtinction ſeiner chriſtlichen Heuchelei, hinter welcher er ſeinen Haß gegen die Philoſophie überhaupt und jede ſelbſtändige, progreſſive Vernunftthätigkeit verſteckt. Der freie Geiſt iſt ihm ja eine Seifen-„Blaſe"; nur der Strang, an welchem im ſchreienden Widerſpruch mit den heiligen Geſetzen der Vernunft und Freiheit ein Ketzer, d. i. ein Denker, erwürgt wird,*) iſt ihm eine reale Potenz, der Nervus Rerum, das Band zwiſchen der Gottheit und Menſchheit, der Faden des Zuſammenhanges, der die Geſchichte zu einem harmoniſchen Ganzen verknüpft, der Anhaltspunkt ſeiner Vernunft und Deductionskraft, der Docht zu der Fackel ſeines Geiſtes, mit welcher er die Geheimniſſe des chriſtlichen Glaubens bei den Ungläubigen in ein beſſeres Licht zu ſtellen bemüht iſt. Aber Philoſophie iſt weſentlich freier Geiſt, darum nur der Vorzug freier Menſchen. Epiktet war wohl von Stand ein Sklave, aber von Geiſt und Geſinnung ein freier Menſch. Die falſche Philoſophie iſt daher nur der Vorwand, unter welchem der Profeſſor einen Kreuzzug gegen die wahre predigt. Die im Sinne des Hiſtorikers falſche, d. i. ketzeriſche, Philoſophie iſt eben

*) Die erſten Ketzer, welche hingerichtet wurden — der Gnoſtiker Prisciliian und ſeine Anhänger in Spanien — wurden mit dem Schwerte hingerichtet (gladio perempti Sulpicius S.). Später wurde der Feuertod die ſolenne Todesart der Ketzer. Bekanntlich wurden nur diejenigen, welche erklärten, im katholiſchen Glauben zu ſterben, von der ſpaniſchen Inquiſition aus chriſtlicher Liebe zuvor erdroſſelt. Aber bei der großen Holztheuerung der gegenwärtigen bedrängten Zeiten und bei dem Drange, Alles ſo ſchnell als möglich zu expediren, iſt allein noch der Strang ein convenables Mittel.

die allein wahre. Ueberdem muß der, welcher wirklich die wahre Philoſophie will leben laſſen, um der wahren willen, auch die falſche leben laſſen, denn mit der Möglichkeit des Irrthums fällt auch die Möglichkeit der Wahrheit. *) Der halliſche Profeſſor iſt ein Arzt, der unter dem Vorwande, ſeinen Patienten radicaliter zu kuriren, ihn todtſchlägt, oder wenigſtens todtſchlagen würde, wenn er dürfte und könnte, denn zur Zeit ſind dem Hiſtoriker noch die Hände gebunden, ſo daß er das letzte ſchlagende Argument, das er gegen die Philoſophen in petto hät, leider! noch nicht geltend machen kann, und ſich daher einſtweilen mit dem Troſtſpruche: in magnis voluisse sat est, zufrieden ſtellen muß. Indeß aufgeſchoben iſt nicht aufgehoben. Der Baum fällt nicht auf Einen Schlag. Doch ich überlaſſe Andern die „intereſſanten" — ja wohl unſerer Zeit ſehr intereſſanten und ſehr einleuchtenden und auch ſogleich von ihr, zur Beſtätigung ihres bibelfeſten Glaubens, mit einem erbaulichen Exempel aus der Bibel belegten und gewürzten — Wechſelbälge unſerer Zeit. Ich kehre zur Sache ſelbſt zurück, d. h. hier zum Skandale.

Der halliſche Skandal von 1838 muß, als der, wie bereits gemeldet, nur aufgewärmte und wiedergekäute pietiſtiſche Kohl von

*) Den nämlichen, übrigens ſich von ſelbſt verſtehenden Gedanken eines Ungenannten läßt der Historicus (Die Hegelingen, II. Aufl. p. 32) groß drucken, um das Verbrecheriſche dieſes Gedankens recht augenfällig zu machen, und bemerkt dann in der Anmerkung: die Behauptung, „daß zur Wahrheit der Irrthum, zur Tugend die Sünde," d. h. die Möglichkeit des Irrthums, der Sünde, „gehöre .... iſt geradezu die Lehre des Teufels vis-à-vis des paradieſiſchen Menſchen." Alſo jener Vater, welcher ſeinen Sohn bis in ſein reifes Mannesalter, um ihn vor den Gefahren der Welt, d. h. vor der Möglichkeit der Sünde zu bewahren, einſperrte, beging eine ächt chriſtliche Handlung, denn er verſetzte ſeinen Sohn in den Zuſtand des paradieſiſchen Menſchen. Schade, daß der Historicus ſeinen chriſtlichen Tugendeifer nicht durch die That verwirklichen kann! Er würde ſicherlich uns Allen mit einander die Beine abſchlagen; denn der unchriſtliche Satz, daß mit der Möglichkeit nieder zu fallen, auch die Möglichkeit des menſchlichen aufrechten Ganges fällt, ſtützt ſich ja hauptſächlich auf unſere zwei Beine. Allerdings in der Idee iſt nicht das Poſitive an das Negative geknüpft, aber in der Wirklichkeit gilt das ausgeſprochene Geſetz abſolut.

anno 1723 von einem allgemeinen Gesichtspunkt aus gefaßt und beurtheilt werden. Wir haben hier keinen originellen, besondern, neuen, sondern einen höchst gemeinen Vorfall — einen Fall, der selbst schon 1723 eine skandalöse Gemeinheit war. Denn schon vor Wolf war Cartesius der Gottlosigkeit beschuldigt worden, hauptsächlich deswegen, weil er den Zweifel als den einzig sichern Weg zur Gewißheit für die Philosophie bezeichnet hatte. Selbst heute noch hat es der Fanatismus religiöser Spekulanten dem Cartesius nicht vergeben, daß er eine so einfache und wohlthätige und jetzt noch wahre Lehre der Menschheit gegeben. Und schon vor Cartesius wurde Ramus, weil er an der Autorität des Aristoteles gerüttelt hatte, als der verruchteste, gottloseste Neuerer und Ketzer auf's Leidenschaftlichste verfolgt. Die Pariser theologische Facultät schämte sich nicht, selbst wegen der Veränderung der bisherigen Aussprache des lateinischen Buchstabens Q, einen Schüler des Ramus als Ketzer förmlich vor Gericht zu verklagen. Dasselbe Schicksal aber, wie Cartesius, wie Ramus, wie Wolf, hatte Aristoteles im Mittelalter, hatte Kant, hatte Fichte. Es handelt sich deswegen hier zunächst gar nicht darum, ob die Hegelsche Philosophie wirklich die Vorwürfe verdient, welche ihr der Historiker macht. Der Skandal wird vielmehr von einem unphilosophischen, beschränkten, ja falschen Gesichtspunkte aus betrachtet, wenn man den Fall nur als einen besondern, nur in Beziehung auf die Hegelsche Philosophie betrachtet. Der Hegelschen Philosophie ist widerfahren, was allen andern Philosophen begegnet ist; es muß daher nicht in ihrer besondern, sondern in ihrer allgemeinen Eigenschaft, darin, daß sie überhaupt Philosophie ist, der Grund ihrer Anfechtung von Seiten des religiösen Standpunktes gesucht werden. Und so führt uns denn sogleich der vorliegende specielle Streit auf die Differenz zwischen Religion und Philosophie überhaupt.

Ungeachtet aller Vermittlungsversuche ist die Differenz zwischen (positiver) Religion und Philosophie eine unaustilgbare, denn sie be-

ruhen beide auf entgegengesetzten Geistesthätigkeiten. Die Basis der Philosophie ist das Denken und das Herz, — denn zum Denken gehört nicht nur ein wohlorganisirter Kopf, sondern auch ein gesundes freies Herz, — die Basis der Religion das Gemüth*) und die Phantasie. Das Gemüth scheut und verschmäht die Bestimmung und Begrenzung, die im Begriffe der Wissenschaft überhaupt liegt, obgleich sie nicht das Wesen, sondern nur die Form derselben ausmacht. Dem Gemüthe ist darum die Wissenschaft nur die Sphäre des Endlichen, weil ihm die Bestimmung nur als Schranke erscheint. Das Gemüth hüllt seinen Gegenstand in ein gewisses mysteriöses Helldunkel, und gibt sich dadurch, je weniger es ihn bestimmt, um so mehr Stoff zum Deuten und Fühlen; kurz das religiöse Gemüth hat zu seinem entsprechenden Bilde und Ausdruck den musikalischen Ton, die Philosophie das Wort. Das Wort spricht nicht so zum Gemüthe, wie der Ton, eben weil das Wort bestimmt und begrenzt und daher den zauberischen Reiz zerstört, der in dem unbestimmten Tone liegt. Die dem Gemüthe entsprechende intellectuelle Thätigkeit ist die Phantasie. Dem Gemüthe ist die Vernunft eine endliche, nur die Phantasie die unendliche Thätigkeit; denn dem Gemüthe erscheinen nicht nur die intellectuellen Bestimmungen, sondern auch die Gesetze der Natur, welche die Vernunft als vernünftige Gesetze erkennt, als Schranken, aber die Phantasie ist eben die Thätigkeit, welche sich nicht an die Gesetze der Natur bindet, sondern vielmehr mit schrankenloser Willkür gleichsam über die Natur gebietet, selbst die heterogensten Dinge in einander metamorphosirt. Die Religion ist daher wesentlich dramatischer Natur: sie hat nicht nur zur Folge und zu ihrem Ausdruck feierliche Handlungen, sondern auch zu ihrem Gegenstande erhabene, die

*) Das Herz ist männlichen, das Gemüth weiblichen Geschlechts. Das Herz ist das natürliche, gesunde Gemüth, das Gemüth das kranke, übernatürliche Herz. Pascal erklärte die Krankheit für den natürlichen Zustand des Christen.

Phantaſie entzückende, das Gemüth ergreifende *Schauſpiele*, Dramen — Wunder. Die Religion hat nun allerdings auch zu ihrem Ausdrucke das Wort, ſie hat eine *Lehre*; aber da die Lehre zu ihrem Gegenſtande und Inhalt nur die Thaten der Phantaſie und die Leiden des Gemüths hat, ſo iſt die Differenz und Colliſion zwiſchen der Religion und Philoſophie, welche ſich nicht nach dem, was dem Gemüthe wohlthut, ſondern nach den ſtrengen, rückſichtsloſen Geſetzen der Vernunft und Wirklichkeit richtet, unvermeidlich und unaustilgbar.

Uebrigens kommt die Philoſophie keineswegs mit der Religion ſelbſt unmittelbar in Colliſion, denn mit der Religion ſelbſt, wie ſie als *Glaube* des Einzelnen oder als Volksglaube exiſtirt und durch Handlungen des — ſei es nun äußern oder innern — Cultus ſich ausſpricht, kann man nur auf ſinnliche, darum rohe, pöbelhafte und eigentlich frivole Weiſe in Gegenſatz treten; die Philoſophie kommt mit der Religion nur in Colliſion, inſofern ſie in Worte, in Vorſtellungen, in Begriffe, in Lehren gekleidet wird und dieſe ihre Vorſtellungen und Begriffe als *Wahrheiten an und für ſich*, als *Geſetze der Intelligenz* ausgeſprochen und geltend gemacht werden, alſo nur mit der Religion, wie ſie eine literäriſche Repräſentation hat — mit der *Theologie*. So wenig die Philoſophie unmittelbar die Bekehrung des Volkes zu ihrem Gegenſtand und Zweck hat, ſo wenig hat ſie die Bekämpfung eines *wirklichen* Glaubens zu ihrem Gegenſtande. Der Philoſoph weiß ohnedem, daß man gegen das, was einmal Glaube, *wirklicher*, nicht vorgeſpiegelter Glaube iſt, durch Vernunftgründe nichts ausrichten kann; er kennt die *Grenzen* der Philoſophie; er behauptet dem Leben überhaupt gegenüber die Stellung eines *vernünftigen* Arztes, deſſen Weisheit vor Allem darin beſteht, die Grenzen ſeiner Kunſt zu wiſſen und am gehörigen Orte einzuhalten. Die Philoſophie wendet ſich nur an die Intelligenz, ſie hat daher auch zu ihrem Gegenſtande nur *Lehren*, nur *Begriffe* und *Vorſtellungen*. Sie hat es alſo z. B. nicht mit dem religiöſen *Wunderglauben* als ſolchem ſelbſt zu thun,

sondern nur mit den Begriffen und Vorstellungen, durch welche der religiöse Wunderglaube auch als ein vernünftiger Glaube begründet und gerechtfertigt, oder gar, wenn er vielleicht schon aus den intelligenten Classen des Volks verschwunden ist, von Neuem eingetrichtert, ihnen gewisser Maßen wieder aufgebürdet werden soll. Und hier ist es nun allerdings heilige Pflicht, Begriffe und Vorstellungen, die man als falsche erkennt und jedem Denkenden als falsche nachweisen kann, zu bekämpfen, damit wenigstens die Menschen, die noch einer Belehrung zugänglich sind, vor Irrthümern, vor falschen Vorstellungen bewahrt werden. Es ist Ehrensache der Menschheit, gegen solche intelligente Belehrung nicht gleichgültig zu sein, wenn sie nicht zur Thierheit herabsinken will, die nur ihre subjectiven praktischen Bedürfnisse im Auge hat. Die Philosophie kämpft also — wenn sie anders polemisirt — nicht gegen den Glauben selbst — dieser liegt außer ihrem Gebiete, — sondern gegen die Glaubenstheorien, oder überhaupt gegen den Glauben, wie er schon durch die Hände der gelehrten Herren hindurch gegangen (um mich eines Kunstausdrucks der Hegel'schen Philosophie zu bedienen), der Unmittelbarkeit des Volkslebens entkleidet, zu einem abstracten, d. i. wissenschaftlichen, wenigstens formal wissenschaftlichen Object erhoben ist. Aber was einmal auf das Gebiet der Literatur versetzt ist, das hat das Recht verloren, unantastbare Heiligkeit für sich in Anspruch zu nehmen; es muß sich vielmehr gefallen lassen, ein Object selbst der Kritik und Polemik zu werden. Wenn man daher verbieten wollte, gegen Glaubensgegenstände zu schreiben, so müßte man vorher verbieten, über Glaubensgegenstände zu schreiben, — ein absolutes Stillschweigen über religiöse Dinge gebieten; denn wenn es den Theologen erlaubt ist, die Wunder und andere Dinge durch schlechte Gründe, durch Sophismen zu rechtfertigen, so muß es doch wohl den denkenden Köpfen erlaubt sein, dieselben durch gute Gründe, durch evidente Wahrheiten zu widerlegen. Aber diese Widerlegung bezieht sich, wie gesagt, nicht direct auf den Glauben der

Gläubigen, sondern auf den Doctorglauben, auf den Glauben der Gelehrten, die selbst die Geheimnisse ihres Glaubens verrathen haben, indem sie dieselben dem gefährlichen Element der Wissenschaft überantworteten, bezieht sich also nur auf die Bestimmungen, durch welche ein Glaubensgegenstand aus einem Object des Glaubens zu einem Gegenstand der Intelligenz gemacht wird. Es ist daher die größte Rohheit, diesen wichtigen Unterschied zu übersehen und einem Philosophen, der z. B. die Unhaltbarkeit des Wunderbegriffs aufzeigt, die Gemeinheit aufzubürden, daß er geradezu den Wunderglauben selbst angreife. Allerdings ist die Widerlegung der Vorstellungen und Begriffe, auf welche sich der Wunderglaube gründet, eine indirecte Widerlegung des Glaubens selbst, aber nur für Diejenigen, welche ihren Glauben von Gründen abhängig machen; denn der Wunderglaube stützt sich ursprünglich nicht auf den Begriff des Wunders — ein Theolog kann sich wohl durch allerlei Scheingründe den Glauben an das Wunder weißmachen, aber auch dieß wird ihm nur gelingen, wenn er schon aus Verstandesschwäche einen starken Hang zum Wunderglauben hat, und überhaupt nur ein Bedürfniß sein, wenn er vorher schon dem Unglauben verfallen war, und nun wieder den alten Glauben sich anschaffen will. Aber wer über diese Widerlegung des Glaubens sich ärgert und aufhält, der ärgere sich vorher über die Rechtfertigungen und Begründungen des Glaubens, denn diese sind es, welche den Gegensatz gegen den Glauben hervorrufen.

Wenn ein Beamter seinen Vorgesetzten als solchen in einer Schrift angreift, so hat er sich allerdings auch auf diesem geistigen Wege desselben Vergehens schuldig gemacht, als wenn er ihn unmittelbar angegriffen hätte. Aber wenn beide Schriftsteller sind, so wäre es wohl ein Bißchen zu viel verlangt, wenn man dem Subalternbeamten zumuthen wollte, daß er seinen Respect auch auf seinen Vorgesetzten als Schriftsteller übertragen, seine Werke untadelhaft finden sollte, weil sie die Werke seines Vorgesetzten sind. Derselbe oder wenigstens ein ähnlicher

Unterſchied findet hier ſtatt. Gegen den ſtillen, unmittelbaren, lebendigen, einfachen, in Handlungen ſich bethätigenden Glauben wer ſollte ſich da kehren? Wer ſollte ihn, ſein Inhalt ſei auch welcher er wolle, nicht ſchonen, nicht anerkennen, nicht ehren? Aber wer ſollte dagegen nicht berechtigt ſein, gegen den lauten und ſelbſt vorlauten, den geſchwätzigen und ruhmredigen Glauben, gegen den Glauben, der ſich literariſch breit und mauſig macht, gegen den Glauben der Gelehrten, welcher nur eine erkünſtelte Treibhauspflanze, ein raffinirtes Reflexionsproduct des Unglaubens iſt, zu Felde zu ziehen? Wenn daher die Philoſophie gegen einen Glauben polemiſch auftritt, ſo iſt das ein untrügliches Zeichen, daß dieſer Glaube kein wahrer, kein lebendiger, kein gründlicher Glaube mehr iſt.

Aber auch abgeſehen von dem angedeuteten Unterſchiede: die Philoſophie iſt eine ſelbſtändige Wiſſenſchaft. Wie ſie ihre eigene Geſchichte, ſo hat ſie auch ihre eigenen Geſetze. Ihr höchſtes Geſetz iſt die Vernunft. Wahr iſt ihr, was ſie durch Vernunft- oder Erfahrungsgründe — was auf Eins hinausläuft — bewähren kann. Nicht das Heilige iſt ihr wahr, ſondern nur das Wahre heilig. Die Autorität gilt hier nicht, das theoretiſche oder wiſſenſchaftliche Gebiet muß abſolut frei ſein. Dieſe Freiheit liegt im Begriffe der Philoſophie; dieſe Freiheit iſt der Grund ihres Daſeins. Nur die verläumdungsſüchtige Bosheit oder der Unverſtand verwechſelt die Freiheit des Gedankens und der Geſinnung, welche das oberſte Gebot, der kategoriſche Imperativ der Wiſſenſchaft iſt, mit dem blinden und ſchrankenloſen Zerſtörungstriebe, der nur dem religiöſen oder politiſchen Fanatismus eigen iſt.

Die Anlegung eines äußerlichen Maßſtabes an die Philoſophie, die Forderung, daß ſie übereinſtimme mit den Lehren der Kirche oder den Ausſprüchen der Bibel, iſt daher eine pöbelhafte und boshafte Forderung. Warum verklagt ihr denn nicht die Aſtronomie, nicht die Geologie, nicht die Botanik, nicht die Mineralogie, nicht die Mathematik?

Kümmert sich die Astronomie darum, ob in der Bibel die Sonne läuft oder stille steht? Hat nicht schon selbst Keppler in seiner Zeit gesagt: Heilig seien ihm wohl die Lehren der Kirche, heilig Lactanz, heilig Augustin, aber doch heiliger die Wahrheit? Kümmert sich die Geologie darum, daß die Fluth in der Bibel von den Thränen der Reue herkommt, die Jehovah in 40tägigen Regengüssen über die verderbte Erde herabströmen läßt? Kümmert sich die Mathematik darum, daß in der christlichen Theologie Drei nicht Drei, sondern Eins ist? Ließe sich aber nicht an diese Wissenschaften die nämliche Forderung stellen, wie an die Philosophie? Ließe sich nicht recht gut auch eine christliche Mathematik denken? Böte nicht zu einer solchen die Bibel reichlichen Stoff dar? Welche erbauliche Aufgabe wäre es nicht für einen Mathematiker, natürlich einen Mathematiker christlichen Sinnes, auszurechnen z. B.: „Ob und wie der Sand auf Erden zu zählen nach Genes. 13, 16?" „Wie viel Seelen mit Jacob in Aegypten gezogen?" „Wie die Tage des menschlichen Lebens durch alle Species der Rechenkunst erbaulich zu zählen sind?" oder auszumessen: „Wie groß die Statur des Riesen Goliath gewesen?" „Worin die schöne Taille oder proportionirliche Gestalt des Absaloms bestanden, also daß von den Fußsohlen bis zum Scheitel kein Fehl an ihm gewesen? 2. Sam. 14, 25." (J. J. Schmidt's Biblischer Mathematicus. Züllichau, 1736.) Wie höchst interessant wäre es aber erst für einen christlichen Mathematiker, die große Summe unserer Sündenschuld auszurechnen! Welcher Gegenstand könnte eines christlichen Mathematikers würdiger sein! „Setze z. B. mein Herz, ich habe schon 26 Jahre gelebt, so sind das 9496 Tage, 7 Stunden, 14 Minuten. Setze, Du habest an jedem Tage nur eine einzige Sünde begangen, deswegen Dir Gott hätte ungnädig werden müssen, so hast Du Deinen allerbesten Freund, Deinen allerfreundlichsten Wohlthäter und Deine höchste Obrigkeit schon über 9000 mal gereizet. Diese 26 Jahre machen 227,911 Stunden, 14 Minuten aus. Bedenke, mein Herz, ich bitte Dich, nur Deine Reden. Von einem

jeden unnützen Worte müſſen wir Rechenſchaft geben, Matth. 12, 36. Nun ſetze: Du habeſt in jeder Stunde 10 unnütze Worte geredet, ſo haſt Du 2,279,110 ſolcher Worte geredet, von deren jedem man Dich ſchon im Voraus zur Rechnung citirt hat.'' (Die höchſt nöthige Berechnung der Sünden-Schulden v. G. Harganeck. Züllichau 1735.) Wie nützlich wäre es, um die zarten Gemüther der Jünglinge nicht durch die ,,gemüthloſen, leeren'' Abſtractionen der Mathematik für die chriſtlichen Wahrheiten unempfänglich zu machen, die Mathematik an bibliſche Gegenſtände anzuknüpfen und auf unſern Gymnaſien und Univerſitäten, die ja ſo bereits faſt nur noch Verſorgungsanſtalten der chriſtlichen Frömmigkeit ſind, ſtatt des Euklides oder eines im Geiſte der heidniſchen Mathematik geſchriebenen Lehrbuches einen chriſtlichen Mathematikus zu introduciren!

Aber ließe ſich nicht eben ſo gut, wie eine chriſtliche Mathematik, auch eine chriſtliche Mineralogie, Zoologie und Botanik denken und fordern? Welch ein würdiges Geſchäft wäre es nicht für einen chriſtlichen Botaniker, alle nicht in der Bibel enthaltenen Pflanzen als bloße in Folge der Erbſünde entſtandene Abarten und Varietäten auf die in der Bibel vorkommenden Pflanzen zu reduciren, um zu beweiſen, daß Alles in der Bibel ſtehe! Hat man nicht einſt auch die heidniſchen Philoſophien aus Moſe und den Propheten abgeleitet? Hat nicht auch ſchon zu Anfang des vorigen Jahrhunderts ein gewiſſer Zimmermann in ſeiner Scriptura Copernicans seu potius Astronomia Copernico-Scripturaria ſelbſt das Copernicaniſche Syſtem aus der Bibel und zwar ſogar aus derſelben Stelle, auf welche ſich vorzüglich die Oppoſition gegen dieſes Syſtem ſtützte, herausgebracht? Wie weit hat es aber erſt in unſern Tagen die bibliſche Exegeſe gebracht! Wie leicht müßte es alſo einem in die Geheimniſſe der bibliſchen Exegeſe unſerer Tage eingeweihten chriſtlichen Botaniker ſein, die ganze Flora in der bibliſchen Flora aufzufinden! Doch weg mit den profanen Pflanzen! Ein Botaniker, der die außerbibliſchen Gewächſe auf den heiligen Kern der bibliſchen

Flora zurückführt, hat allerdings ein christliches Bestreben, aber keineswegs wahren christlichen Sinn; er ist schon getheilt zwischen der christlichen und unchristlichen Botanik; sein Herz ist schon verführt, sein Auge bezaubert von den Schönheiten und Mannigfaltigkeiten der profanen Flora; er will daher durch diese Reduction nur sein christliches Gewissen beschwichtigen, seine profane Beschäftigung entschuldigen. Weg also mit den profanen Pflanzen, aber auch weg mit den profanen Steinen! Der christliche Botaniker beschäftige sich nur mit den Pflanzen, der christliche Mineralog nur mit den Steinen des heiligen Landes! Wie würdig eines christlichen Mineralogen, nur in der Anschauung der Steine des himmlischen Jerusalems oder des Tempels Salomonis zu leben!

In der That, warum sollte der christliche Mineralog, wenn auch nicht alle Steine unserer lieben Erde in der Bibel enthalten sind, sich nicht demüthig auf die Steine beschränken, welche in der Bibel enthalten sind, aber dadurch allein schon einen unendlichen Werth in den Augen des christlichen Mineralogen haben? Befriedigt die Bibel alle Fragen in religiösen Dingen? Läßt sie nicht vielmehr sehr naheliegende, sehr bescheidene und doch zugleich höchst wichtige Fragen unbeantwortet? Legt sie nicht auch unserer religiösen Wißbegierde Schranken auf? Gebietet sie nicht auch hierin Resignation und tröstet uns blos mit dem Glauben? Woher wißt Ihr also, ob nicht auch in den natürlichen Dingen Das, was in der Bibel steht, die Grenze unseres Wissens und Forschens sein soll? Ihr wißt doch sonst so viel von den geheimen Absichten, Winken und Andeutungen der Bibel zu reden! Warum soll es denn nun nicht auch die Absicht der Bibel gewesen sein, Thiere, Pflanzen und Steine dazu in sich aufzunehmen, um die Menschen, welche nun einmal einen unwiderstehlichen Trieb zu derlei Dingen haben, einestheils zu befriedigen, anderntheils aber auch zu beschränken und von den Gefahren der sich selbst überlassenen Naturwissenschaft abzuhalten? Eine Pflanze, die in der Bibel vorkommt, hat nicht nur natürliche, sondern

auch übernatürliche Kräfte, moraliſche Arzneikräfte; ſie iſt eine geiſtliche Culturpflanze, die nicht mehr das Gift des ungebändigten Naturgeiſtes aushaucht, ſondern, veredelt von der Hand der heiligen Schriftſteller, die wohlthätigen milden Düfte verklärter Empfindungen uns einflößt. Aber eben ſo iſt es mit den Steinen, eben ſo mit den Thieren der heiligen Schrift. Sehe ich einen Wolf, ſo ſehe ich auch ſogleich im Geiſte „die Wölfe bei den Lämmern wohnen und die Pardel bei den Böcken liegen" und mein Herz wird fromm und ſanft geſtimmt; ſehe ich eine Heuſchrecke, ſo ruft ſie mir unwillkürlich die Plagen Aegyptens mit allen ihren wohlthätigen moraliſchen Wirkungen in's Gedächtniß zurück; ſehe ich eine Schlupfwespe, ſo denke ich auch ſogleich an den Wurm, der in den wunderbaren Kürbis des Propheten Jonas ſtach, daß er ſogleich verdorrte; ſehe ich einen Eſel, ſo fallen mir auch ſogleich die erbaulichen Verſe ein:

„Drei Eſelswunder ſind im Alten Teſtament,
Die wahrlich allerdings miraculos geweſen*)."

Aber warum kommen denn nun nicht alle Steine, alle Pflanzen, alle Thiere in der Bibel vor, wenn die wenigen, die ſie geheiligt, ſo wohlthätige ſupranaturaliſtiſche Wirkungen in uns hervorbringen? Nur darum, daß wir uns mit den Steinen, Pflanzen und Thieren nicht um ihretwillen, ſondern nur um der Bibel willen abgeben, daß wir mit Denen, die ſie der Beſchreibung oder ausdrücklichen Benennung gewürdigt, zufrieden ſein und erkennen ſollen, daß nicht die Natur, ſondern die Bibel unſere wahre Beſtimmung iſt.

Ihr könnt Euch nicht mit der Ausrede helfen, daß dieſe natürlichen Dinge die Bibel gar nichts angehen; Ihr hättet wohl recht, ſo zu reden, wenn dieſe Dinge gar nicht in der Bibel vorkämen; aber da ſie

*) Ehre dem Ehre gebührt. Dieſen ſchönen Spruch verdanke ich einer höchſt intereſſanten Schrift, betitelt: „Die bedenkliche und geheimnisreiche Zahl Drey in Theologicis, Historicis et Politicis v. J. F. Riederer, 1732.

nun einmal in ihr vorkommen, so müssen wir auch das in ihr enthaltene Maß des Wissens für das Normalmaß der Menschheit halten und anerkennen, daß die Bibel unsere Neu- und Wißbegierde auch in den natürlichen Dingen nur so weit befriedigen wollte, als eben die Kenntnisse und Aufschlüsse der Bibel hierüber reichen. Ueberdem ist die Trennung von Naturkenntniß und Religion eine unhaltbare, falsche Trennung. Wer uns religiöse Aufschlüsse geben will, muß uns auch über die Natur belehren. Andere religiöse Anschauungen erzeugen auch andere Naturanschauungen und umgekehrt. Der Gedanke des frommen Pascal, daß nur in sogenannten weltlichen oder natürlichen, aber nicht in religiösen Dingen das Gesetz der Progression gelte, ist eine Chimäre, und das Bestreben gar, geistige Rückschritte mit materiellen Fortschritten vereinbaren zu wollen, reine Thorheit. Der sonst allmächtige und allgegenwärtige Teufel ist hauptsächlich durch die Naturwissenschaft um seine Macht und selbst um die Würde einer selbständigen Persönlichkeit gekommen, so daß er jetzt höchstens nur noch in den Köpfen der alten Weiber, der frommen Theologen und gewisser speculativer Philosophen, welche die Stärke der Vernunft in die Begründung der Unvernunft setzen, sein Unwesen treibt. Das Copernicanische System namentlich hat wesentlich zur Veränderung der religiösen Anschauung der modernen Welt beigetragen. Unzähligen ist durch dieses System die Anschauungsweise, welche Gott nur auf den Menschen beschränkt, Gott selbst um des Menschen willen auf die Erde herabzieht, zu einer kleinlichen, unwürdigen Vorstellung geworden. Selbst wenn man auch nicht die Meinung hat, daß alle Sterne bewohnte Welten sind — eine Meinung, die selbst schon die Erde widerlegt oder doch limitirt, indem die Erde nur auf ihrer Oberfläche bewohnt ist, das Leben an den Polen, auf den höchsten Bergen, in den Sandwüsten erlischt, also nicht überall, wo Raum genug ist, auch schon die Bedingungen des organischen, wenigstens des höhern organischen Lebens sich vorfinden — so führt doch dieses System auf eine Anschauung der Natur, die sich nimmermehr mit den kirchlichen oder

bibliſchen Vorſtellungen, welchen zufolge Gott ſelbſt die Haare auf unſerm Haupte zählt, vertragen kann. Gewiß wäre es daher der Bibel würdiger geweſen, in prophetiſchem Geiſte die Wirkungen der großen Entdeckungen der neuern Zeit, beſonders des Copernicaniſchen Syſtems zu anticipiren und die Einwürfe dieſes von Chriſten ſelbſt entdeckten Syſtems gegen die bibliſchen Vorſtellungen zu berückſichtigen, als das Praeputium der Juden und ſo manche andere uns, für die doch die Bibel beſtimmt ſein ſoll, völlig gleichgültige Dinge. Aber eben deswegen, weil nichts in der Bibel von dem Copernicaniſchen Syſtem und unzähligen andern Entdeckungen der modernen Welt ſteht, ſo hat die Bibel gewollt, daß wir mit den alten religiöſen Vorſtellungen auch die alten Vorſtellungen von der Natur beibehalten, daß wir auch in den natürlichen Dingen nicht geſcheuter werden ſollen, als es die Erzväter Abraham, Iſaak und Jakob waren; denn nur der fromme Wahn kann ſich einbilden, daß man in natürlichen Dingen geſcheuter werden kann, ohne es in religiöſen Dingen zu werden, d. h. daß man mit dem einen Beine Fortſchritte machen kann, während man mit dem andern Beine noch immer auf dem alten Flecke ſteht — eine Einbildung, die die gemeinſte Erfahrung widerlegt. Ein Bauer, der den Gebräuchen ſeiner Väter in der Beſtellung ſeiner Aecker und Felder untreu geworden, wird auch den religiöſen Vorſtellungen ſeiner Väter untreu; ein Schneider, der aus der Fremde in die Heimath zurückkommt, bringt mit einem neuen Hoſenſchnitt auch neue Anſichten über noch ganz andere Dinge mit. Oder glaubt Ihr, daß nur die Pflanzen, die Steine, die Thiere, die und wie ſie dem Naturforſcher Gegenſtand ſind, unſchuldige oder überhaupt geringfügige, gleichgültige Dinge ſind? O meine Herren! wenn Ihr dieſen Glauben habt, ſo ſeid Ihr geradezu auf dem Holzwege. Dieſe Dinge nehmen nicht nur die Sinne, ſondern auch die ganze Seele des Menſchen in Anſpruch. Ein wahrer Mineralog und Geolog ſchätzt weit höher die Steine der Erde, als die Steine des himmliſchen Jeruſalems. Ein Botaniker nannte in ſeiner profanen

Entzückung eine Blume ſogar überhimmliſch ſchön. Und ein Zoolog, der ſich mit den Eſeln abgibt, wie ſie ſich in natura vorfinden, der verſteht nicht mehr die Sprache des Eſels Bileams; verſteht er ſich aber nicht mehr auf dieſe Sprache, ſo mag der Eſel ſchreien, ſo viel er will, er wird an dem ungläubigen Zoologen nimmer zum Doctor des Supranaturalismus. Nichts wird mehr zur wirklichen Leidenſchaft als das Studium der Natur. Aber wer ſich einmal in die Natur ſterblich verliebt hat, der erblickt ſeinen Gott auch nur in der Natur und wird ſo nothwendig dem Gotte Abrahams, Iſaaks und Jakobs untreu.

Warum verklagt Ihr alſo nur die Philoſophie, warum nicht auch die andern Wiſſenſchaften? Warum ſtellt Ihr an ſie nur Forderungen, die Ihr, wenn Ihr ehrlich, muthig, conſequent und verſtändig ſein wollt, an alle andern Wiſſenſchaften ſtellen müßt? Iſt alſo Eure Forderung an die Philoſophie nicht, wie ich ſagte, eine pöbelhafte Forderung? Warum wollt Ihr die bibliſchen oder kirchlichen Vorſtellungen nur zu Schranken der Philoſophie machen, warum nicht auch zu Schranken der übrigen Wiſſenſchaften? Warum verlangt ihr nicht eine chriſtliche Aſtronomie, eine chriſtliche Chemie, eine chriſtliche Botanik, warum nur eine chriſtliche Philoſophie?

Warum? — Ach! nur darum, weil Ihr in Eurem Weſen Heuchler und Lügner ſeid. Ihr haßt die Philoſophie von Grund aus, ihr Weſen widerſteht Euch, weil ſie nicht die Haare auf Eurem Kopfe zählt, ſondern Euch ſchonungslos beim Schopfe faßt, um Euch in den Strom des allgemeinen Lebens hinabzuwerfen, weil ſie nicht die Wünſche des Herzens zu Geſetzen der Welt macht, nicht die Nothwendigkeit der Natur der Sache dem erbaulichen Spiel phantaſtiſcher Willkür, nicht die allgemeinen Vernunftwahrheiten zu Gunſten einer particulären hiſtoriſchen Erſcheinung aufopfert. Aber Ihr verſteckt Euren Haß gegen die Philoſophie überhaupt hinter der Beſchaffenheit der Unchriſtlichkeit dieſer oder jener beſtimmten Philoſophie. Ihr wollt nicht, daß gar keine Philo-

ſophie ſei; ei bei Leibe! Ihr wollt nur nicht und zwar um Gottes, d. h. um Eurer Seligkeit willen, daß eine unchriſtliche oder irreligiöſe Philoſophie ſei. Aber wer nur eine *chriſtliche* Naturwiſſenſchaft will, der will nur das Chriſtliche, nicht das Naturwiſſenſchaftliche, der iſt ein *falſcher* Freund oder vielmehr ein *verſteckter* Feind der Naturwiſſenſchaft, welcher viel ſchlimmer und verächtlicher iſt, als ein *offener* Gegner, denn der Accent, der Nachdruck ruht nur auf dem Prädicat der Chriſtlichkeit; an und für ſich, abgeſehen von dem Beiſatz des Chriſtlichen, will er ſie nicht.

Oder glaubt Ihr, daß es eine ganz andere Bewandtniß mit der Philoſophie habe, als mit der Naturwiſſenſchaft? Wohlan, ſo laßt uns denn die Philoſophie ſelbſt bis auf die einzelnen Theile, in welche die Philoſophie, ſo auch die Hegel'ſche, ſich unterſcheidet, durchgehen, um zu ſehen, ob man an die Philoſophie die Forderung der Chriſtlichkeit ſtellen könne. Gibt es eine chriſtliche Naturphiloſophie im Unterſchiede von einer heidniſchen? Nein! Oder haben vielleicht die Chriſten andere Augen und Ohren als die Heiden? Oder kommen ſie auf anderem Wege in die Welt als die Heiden? Oder ſollte ſich vielleicht doch wenigſtens am Anfang der Naturphiloſophie ein chriſtliches Princip anbringen laſſen? Dieſes Princip könnte nur die Idee der Gottheit ſein, aber die Idee der Gottheit, namentlich als des Princips der Natur, iſt kein ſpecifiſch chriſtliche, ſondern allgemeine Idee (man denke nur z. B. an den Stoiker in Cicero's Schrift de natura Deorum) abgeſehen davon, daß ſich aus der Idee der Gottheit nichts Beſtimmtes in der Natur ableiten und erkennen läßt? „Wie? auch nicht aus der concreten Idee der chriſtlichen Trinität?“ Freilich aus Bildern, die aus der Natur ſtammen, kann man hinwiederum mit leichter Mühe die Natur ableiten; aber es handelt ſich hier nicht von Spielen der Phantaſie, ſondern von Erkenntniß, von wirklichen Begriffen. Alſo mit der Naturphiloſophie iſt nichts anzufangen. Darum weiter im Text.

Gibt es ein chriſtliches, ein ſpecifiſch chriſtliches Naturrecht? —

Auch nicht! Das Eigenthumsrecht, die persönliche Freiheit*), das Vaterland, die Obrigkeit, die Ehe waren den alten heidnischen Völkern eben so heilige Verhältnisse und Begriffe, als sie es uns sind. Ja, den Christen war die Ehe an sich selbst unheillg — es ist dem Menschen gut, sagt der Apostel, daß er kein Weib berühre. Aber um der Unzucht willen habe ein Jeder sein eigenes Weib**); besser ist Freien als Brennen — sie war ihnen nur heilig als Bild eines religiösen Verhältnisses. Aber der Rechtsphilosoph muß abstrahiren von dieser christlichen Deutung der Ehe, er hat die Bedeutung der Ehe lediglich aus der Natur der Ehe selbst abzuleiten und zu erkennen. Wenn der heidnische Philosoph Plato in seinem idealen Staate Eigenthum und Ehe verwirft, so hatte er dazu seine guten Gründe, wahrscheinlich dieselben Gründe, die unsere Staaten haben, wenn sie in Zeiten der Noth dem allgemeinen Besten die häuslichen Bande, Eigenthum und Personen aufopfern. Die alter Staaten hatten wohl Sklaverei, aber auch die christlichen hatten sie und haben sie noch zum Theil. Das Christenthum hat nicht die Skaverei abgeschafft. Der Apostel selbst sagt: Wer ein Sklave ist, bliebe ein Sklave. Und Luther äußert sich in Betreff der Leibeigenschaft also (Leipz. Ausg. Th. III. S. 552—53) „die Leibeigenschaft ist nicht wider das christliche Wesen, und wer es saget, der leugt, sondern die christliche Freiheit erlöset die Seelen und Christus ist ein

*) Das Princip der Besonderheit, der Subjectivität im Gegensatz zum Einheitsprincip des Platon'schen Staates begründet und vertheidigt Aristoteles im zweiten Buche seiner Politik.

**) Die wahre Erklärung dieser Stelle gibt Tertullian: Melius est nubere quam uri: quale hoc bonum est, oro te, quod mali comparatio commendat? ut ideo melius sit nubere, quia deterius est uri, At enim quanto melius est neque nubere neque uri? Ad Uxorem. lib. I. Cap. 3. Siehe auch dessen Schrift: De exhortatione castitatis. Cap. 3. Lächerlich wäre es, sich mit damaligen Verhältnissen helfen zu wollen. Für den Christen ist kein Unterschied zwischen Damals und Jetzt. Die Welt ist für ihn heute noch eben so unchristlich, als es die damalige war, und der jüngste Tag noch jetzt eben so gut vor der Thür als einst.

Stifter derſelbigen geiſtlichen Freiheit, die man nicht ſiehet. Was äußerlich iſt, das läßet Gott gehn und fraget nicht ſo groß darnach.“ Das Chriſtenthum war Indifferenz gegen rechtliche Verhältniſſe. „Aeußerlich, ſagt z. B. Luther (Th. XIX. S. 283) trägt ein Chriſt geduldiglich und fröhlich alle weltliche und bürgerliche Ordnung und braucht deren als Speiſe und Kleider; er kann leibeigen und unterthan ſeyn; er kann auch edel und ein Regent ſeyn; er kann ſich Sächſiſcher Rechte oder Römiſcher Rechte im Brauch und Theilung der Güter halten. Solch Ding irret alles den Glauben nicht.“ Und anderswo (Th. XI. S. 471) „Nun ſind wir zu dieſem Leben nicht getauft, heißen auch nicht darum Chriſten, daß wir Bürger, Bauer, Herr, Knecht, Frau, Magd ſind, regieren und uns regieren laſſen, arbeiten und haußhalten, ſondern dazu ſind wir getauft und dazu hören wir das Evangelium und gläuben an Chriſtum, daß wir dieſelbigen Stände (ob wir ſchon hier auf Erden, ſo lange Gott will, darinnen leben....) alleſammt laſſen und aus dieſer Welt fahren in ein ander Weſen und Leben.“ Wenn daher in dem Naturrecht eines chriſtlichen Philoſophen nicht der Begriff der Sklaverei als eines rechtlichen Zuſtandes vorkommt, wie in der Politik des Ariſtoteles*), ſo kommt das nicht daher, daß die Sklaverei als ein unchriſtliches, ſondern daher, daß ſie als ein unrechtliches, als ein dem Vernunftrecht, wenn auch nicht dem zufälligen poſitiven Rechte, widerſprechendes Verhältniß erkannt iſt.

Oder läßt ſich die Forderung der Chriſtlichkeit an die Logik und Metaphyſik ſtellen? Aber iſt denn bei den Chriſten das Ganze nicht mehr größer als der Theil, die Gattung nicht mehr univerſaler als die

*) Uebrigens findet ſich bei den Alten ſchon die beſtimmte Unterſcheidung zwiſchen dem Bürger und dem Menſchen. So ſagt z. B. Ariſtoteles in ſeiner Ethik, daß der Herr, weil die Freundſchaft auf Gleichheit beruhe, zwar nicht mit dem Sklaven als Sklaven, aber wohl als Menſchen Freundſchaft ſchließen könne.

Art, das Verhältniß von Grund und Folge, Urſache und Wirkung nicht mehr gültig? Allerdings hat von jeher die Metaphyſik die Begriffe des abſoluten Weſens, der erſten Urſache, des wahrhaft Seienden betrachtet, aber ſind dieſe Begriffe ſpecifiſch chriſtliche? Und iſt nicht den chriſtlichen Theologen nach ihrem eigenen Eingeſtändniß Gott ein „leerer Begriff," der volle, reale Gott nur der Fleiſch gewordene, das Inhaltsvolle alſo das Fleiſch? Denn wenn Gott an ſich ſelbſt ein „leerer Begriff" iſt, ſo wird er ja nur durch die Zulage des Fleiſches ein voller, und in dem Fleiſch gewordenen Gott iſt nicht Gott, ſondern das Fleiſch allein zu unterſtreichen als das Punctum saliens. Aber kann man von der Metaphyſik Fleiſch verlangen? Selbſt wenn auch der Begriff von Fleiſch und Blut, der Begriff des Organismus in ihr vorkommen ſollte, wie bei Hegel, ſo muß doch ſie, welche die Dinge nach ihrer Allgemeinheit betrachtet, von dem beſtimmten, hiſtoriſchen Fleiſche abſtrahiren.

Oder läßt ſich die Forderung der Chriſtlichkeit an die Pſychologie und Anthropologie ſtellen? Aber haben denn die Chriſten ein Gedächtniß, eine Vorſtellungskraft, ein Empfindungsvermögen anderer Art, als die Heiden? Treffen wir nicht bei den Chriſten, auch wenn ſie noch ſo fromm ſind, dieſelben Triebe und Leidenſchaften, dieſelben Geſetze des Empfindens und Vorſtellens an, wie bei den Heiden? Oder an die Moral? Aber hat man nicht ſelbſt ſchon im Zeitalter der Orthodoxie einen Unterſchied zwiſchen allgemeiner oder natürlicher, d. h. philoſophiſcher und chriſtlicher Moral gemacht? Oder an die Aeſthetik! Aber entzücken uns nicht eben ſo die claſſiſchen Werke der Alten, wie die der Neuern? Finden wir im Weſentlichen nicht heute noch daſſelbe ſchön, was auch die Alten ſchön fanden? Oder brüſtet Ihr Euch mit der Freiheit, Lieblichkeit und Gemüthlichkeit der chriſtlichen Romantik? Nun ſo ſchlage ich Euch zum Lehrmeiſter der Aeſthetik den goldenen Eſel des Apulejus vor, der zwar im Zeitalter der Antonine lebte, aber doch noch ein eingefleiſchter Heide war. Dieſer afrikaniſche Eſel kann Euch

das Geheimniß der christlichen Romantik lösen: es liegt in der wundervollen Fabel von der Vermählung der Psyche mit dem Amor — nichts zu erwähnen von untergeordneteren Erzählungen dieses humoristischen Romans, welche die Christen, wie z. B. Boccaccio, dem neuplatonischen Philosophen förmlich gestohlen haben.

Der Unterschied von Christenthum und Heidenthum tangirt also nicht die Philosophie, und es ist daher ein falscher Zug in der Hegelschen Geschichte der Philosophie, daß er zwischen der Philosophie des heidnischen und christlichen Zeitalters einen so großen wesentlichen Einschnitt macht. Die Philosophie entsteht gerade erst da unter den christlichen Völkern, wo sie auf die heidnischen Philosophen zurückgehen — so im Zeitalter der Reformation. Und eben so war im Mittelalter die Philosophie eine eingeschmuggelte. Die rationelle Philosophie vererbte sich auf die Christen durch den Aristoteles, die mystische durch den sogenannten Dionysius den Areopagiten, dessen wesentlicher Inhalt christlicher Neuplatonismus ist. Aber der Neuplatonismus unterscheidet sich — abgesehen von seiner universellen, eklektischen Tendenz und nur das ins Auge gefaßt, was ihn specifisch unterscheidet — von der alten Philosophie nur dadurch, daß das Mährchen, die Mythenthätigkeit, die bei Plato offenbar dem Logos, der Vernunftthätigkeit, untergeordnet war, bei den Neuplatonikern in Eins mit der Vernunft verschmolz, Phantasiren und Denken bei ihnen ununterschieden ist. Unsere Philosophie aber unterscheidet sich von der alten nur dadurch, daß wir andere Völker und Tausende von Jahren älter und an geschichtlicher Erfahrung reicher sind, daher auch ein viel complicirteres und tieferes Bewußtsein haben, als die Alten, deren Philosophie sich durch Unbedingtheit und Einfachheit auszeichnet — eine Simplicität, die übrigens im Besondern nothwendig in ihren Gegensatz, die Sophistik und Skeptik überspringt. Was daher an der heidnischen Philosophie heidnisch, ist nicht Philosophie, sondern Bestimmung von außen, was an der christlichen Philosophie christlich ist, Zusatz von der Philosophie an sich

gleichgültigen, fremden Ingredienzien; denn in der Philoſophie handelt es ſich darum, ob etwas wahr oder unwahr, aber nicht darum, ob es chriſtlich oder unchriſtlich iſt. Die Philoſophie hat die allgemeinen Geſetze zu ihrem Gegenſtande; ſie darf ſich daher nicht in die Beſonderheit einer Religion einſchließen, um nicht die Freiheit und Unbefangenheit ihres Blicks zu verlieren. Jede Religion vindicirt ſich allein die Wahrheit, ſich allein wirkliche Wunder, ſich allein einen unmittelbar göttlichen Urſprung — eben weil ſie nicht über ſich ſelbſt, am wenigſten über ihren Urſprung nachdenkt — Denken iſt nicht die Beſtimmung der Religion. Aber die Philoſophie hat dieß als ein allgemeines Geſetz zu begreifen, hat zu erkennen, wie dieß in der Natur der Religion überhaupt liegt. Jede Religion iſt rationaliſtiſch gegen die andern Religionen — wie rationaliſtiſch ſind z. B. Minucius Felix, Cyprian, Tertullian, Auguſtin gegen die Götter des Heidenthums! der rationaliſtiſche Monotheismus der Kirchenväter liegt überhaupt nur in ihrem Gegenſatz zum Polytheismus der Heiden — aber in Bezug auf ſich iſt ſie blind, bei ſich macht ſie eine Ausnahme von der allgemeinen Regel, da läßt ſie nicht gelten, was ſie bei andern ohne Bedenken gelten läßt. Findet ſie in andern Religionen ähnliche oder gar dieſelben Vorſtellungen oder Wunder oder Gebräuche, ſo erklärt ſie ſich dieß ohne Weiteres entweder durch einen Diebſtahl oder durch Teufelsſpuk, wie z. B. Tertullian. Die Philoſophie dagegen hat die verſchiedenen Religionen, keineswegs nur, wie Hegel thut, wenigſtens nicht von vorn herein, in einem Stufengang zu begreifen — denn bei einem Stufengang faßt man nur die Differenz ins Auge — ſondern vielmehr zu verbinden, zu vergleichen; ſie muß daher zunächſt rein empiriſch oder geſchichtlich verfahren, um durch dieſe Beobachtung und Vergleichung die allgemeine Natur der Religion, welche das letzte und oberſte Geſetz für jede beſtimmte Religion ohne alle Ausnahme iſt, zu eruiren. Die Philoſophie muß daher, wenn ſie die Religion zu ihrem Gegenſtande macht, nicht nur die Bibel, ſondern auch, und zwar

mit derſelben Freiheit und Unparteilichkeit, den Koran, den Zendaveſta, die Vedas, die Religion der Griechen und Römer ſtudiren, und kann es deswegen bei dieſer Univerſalität ihres Sinnes und Beſtrebens nicht vermeiden, wenigſtens das Ehrgefühl der beſondern Religion zu kränken. Die Theologie nimmt freilich auch Notiz von den andern Religionen, aber ſie iſt ſchon von Hauſe aus in ihrem Geſichtspunkt beſtimmt, beſchränkt und intereſſirt; denn es iſt ihre, der Tendenz der Philoſophie geradezu entgegengeſetzte Tendenz, die beſondere Religion in ihren ausſchließlichen Prätenſionen zu wahren. Iſt Euch eine Philoſophie mit ſolcher univerſaler Tendenz eine verfluchte, wohlan! ſo verflucht das Daſein der Philoſophie überhaupt, aber verflucht dann auch das Daſein einer Vernunft, denn nur die Vernunft iſt es, die uns aus den ſüßen Träumen des Glaubens aufgeweckt und ſolche univerſale, übrigens ſehr humane, Unterſuchungen und Tendenzen aufgedrungen hat.

Die Frage nun: ob die Hegelſche Philoſophie in specie eine mit den Lehren der chriſtlichen Religion übereinſtimmende oder ihnen widerſprechende Philoſophie iſt? dieſe Frage iſt, in Beziehung auf ſie im Ganzen, alſo unbeſchränkt genommen, nicht nur eine gehäſſige, ſondern auch abſolut tölpelhafte und ſinnloſe, das Weſen der Philoſophie verkennende Frage; nur in Bezug auf einen beſondern Theil der Hegelſchen Philoſophie, in Bezug auf ſeine Religionsphiloſophie verliert ſie die Sinnloſigkeit, die ſie in ihrer unbeſchränkten Allgemeinheit hat. Hier, in ſeiner Religionsphiloſophie, hat ſich Hegel ſelbſt auf den Boden der Religion geſtellt; hier kann man mit Recht fragen: ſtimmt das, was Hegel für Chriſtenthum ausgibt, wirklich mit dem Chriſtenthum überein? Aber auch hier muß man wieder zunächſt, wenn man wenigſtens gerecht ſein will, nicht fragen, ob die Religionsphiloſophie Hegels, ſondern, ob Religionsphiloſophie überhaupt mit der Religion und ihren Lehren übereinſtimmt, damit wir nicht der Hegelſchen Religionsphiloſophie als beſondere Schuld anrechnen, was mehr oder

weniger jeder Religionsphiloſophie vorgeworfen werden kann. Denn auch hier ſtellt ſich ſogleich eine unvermeidliche Differenz heraus zwiſchen dem Gegenſtand in der Religionsphiloſophie und eben demſelben Gegenſtand in der Religion ſelbſt oder der ſich unmittelbar an ſie anſchließenden Religionslehre. In der Religionsphiloſophie wird *gedacht* über die Dinge, worüber die Religionslehre, die nur das Weſen der Religion ausſpricht und apodiktiſch als einen Glaubensſatz hinſtellt, *nicht* denkt. Die etwaigen unbegreiflichen Widerſprüche, die dem religiöſen, ſich unmittelbar an der Religionslehre anhaltenden Menſchen aufſtoßen und zum Denken Anlaß geben könnten, beſeitigt er dadurch, daß er von der Zukunft ihre Löſung hofft. Dem religiöſen Menſchen iſt das *Denken* überhaupt eine *ketzeriſche, irreligiöſe* Thätigkeit; er findet nur in dem einfachen, unbedingten Glauben das dem religiöſen Gegenſtand entſprechende Verhältniß, er glaubt nur ſo dem Sinn und Willen der Religion gemäß zu handeln. Aber zwiſchen Denken und Nichtdenken iſt ein großer Unterſchied, ein Unterſchied, der in der *Sache* ſelbſt zum Vorſchein kommen und ſelbſt als ein weſentlicher, ein abſoluter Widerſpruch erſcheinen muß, wenn man die Religionsphiloſophie der Religionslehre gegenüberſtellt, ohne über die Religionslehre zu *denken* und zu unterſuchen, was denn eigentlich in ihr enthalten iſt. So fand man z. B. den Widerſpruch zwiſchen der Hegelſchen Religionsphiloſophie und der chriſtlichen Religionslehre beſonders darin, daß im Chriſtenthum die Offenbarung Gottes eine gnadenvolle ſei, zur Erlöſung der in das Sündenelend verſunkenen Menſchheit, während nach Hegel der Segen der Offenbarung eigentlich nur Gott ſelbſt zu gute komme, weil er erſt in dem Menſchen ſich ſelbſt offenbar werde. Wie *abſurd* erſcheint die Hegelſche Religionsphiloſophie, wo um Gottes willen die Offenbarung geſchieht, der chriſtlichen Lehre gegenüber, wo ſie nur um des bedürftigen Menſchen willen geſchieht! Was kann man ſich widerſprechender denken? So ſcheint es. Aber man braucht nur zu denken über die chriſtliche Religionslehre, um wenigſtens den Widerſpruch

nicht gar so horribel zu finden. Die Offenbarung ist dem Christenthum zufolge ein Werk der Liebe, Gott erbarmte sich der Menschheit. Gott ist also dem Christenthum zufolge nicht gleichgültig gegen das Wohl der Menschheit, das Heil derselben liegt ihm vielmehr am Herzen. Liebe ist selbst nach dem Christenthum die wesentliche Eigenschaft Gottes. Gott ist die Liebe, sagt der Evangelist. Aber der Liebe ist der (oder überhaupt ein) Gegenstand der Liebe, ein Bedürfniß. Die Offenbarung drückt daher eben so auf Seiten Gottes, als auf Seiten des Menschen ein Bedürfniß aus, nur daß es dort das Bedürfniß des Gebers, hier des Empfängers ist. Erst an dem Menschen, an dem Gegenstand überhaupt wird die göttliche Liebe, wird das göttliche Wesen — wenn Liebe sein Wesen ist — seiner selbst bewußt. Auch der liebe- und mitleidsvollste Mensch wird, wenn ihm kein Gegenstand des Mitleids gegeben ist, nimmermehr wissen, was Liebe und Mitleid ist, und daß sie seine eigenen Eigenschaften sind. Erst in den Thränen der Liebe, die er über das Elend des Andern vergießt, wird ihm sein eignes vorher dunkles Wesen klar und durchsichtig, denn er erkennt jetzt seine Bestimmung, nicht nur für sich, sondern auch für Andere zu sein. Wodurch überhaupt ein des Bewußtseins fähiges Wesen Andern offenbar und bekannt wird, dadurch wird es sich selbst offenbar. Der Künstler wird durch sein Werk Andern als Künstler bekannt, aber er selbst kommt auch nur erst an seinem Werke zum Bewußtsein, daß er Künstler ist. Die christlichen Mystiker gingen daher so weit, daß sie geradezu sagten, daß Gott eine Sehnsucht nach dem Menschen habe, und selbst die orthodoxen Theologen behaupteten — nur die einen weniger kraß, als die andern — daß Gott die Welt erschaffen, überhaupt also sich geoffenbart habe, damit seine Eigenschaften offenbar und bekannt würden, folglich um sein selbst willen, sich zum Ruhme. Uebrigens erkannten auch diese Theologen nicht, weil sie nicht über sich selbst und ihre religiösen Vorstellungen, sondern nur innerhalb derselben, nur beschränkt dachten, daß sie eben mit diesem Zwecke der Offenbarung,

womit ſie Gott gleichſam die Ehre der höchſten Unabhängigkeit und bedürfnißloſen Selbſtändigkeit anthun wollten, Gott zu einem des Menſchen bedürftigen Weſen machten; denn wer etwas um ſeines Ruhmes willen thut, der bedarf eines Weſens, welches ihn rühmt, eines Gegenſtandes außer ihm oder ihm gegenüber, worin er ſich ſpiegelt, woran ſeine Herrlichkeit ſich erweiſt, ſich offenbart. Wenn man daher dem Hegel dieſe ſeine Offenbarungstheorie zum Vorwurf macht, ſo macht man ſeiner Religionsphiloſophie nichts weniger zum Vorwurf, als daß ſie eben Religionsphiloſophie iſt. Denn wenn man einmal die Vorſtellung einer Offenbarung, wenn auch in einem noch ſo allgemeinen Sinne, annimmt und darüber denkt, ſo muß man conſequenter Weiſe eben ſo in dem offenbarenden, als in dem die Offenbarung empfangenden Weſen ein Bedürfniß, eine innere Nothwendigkeit der Offenbarung anerkennen. Die Vorſtellung einer nur beliebigen, rein willkürlichen Offenbarung iſt eine kindiſche, alberne Vorſtellung. Warum anders verwirft der eigentliche Pantheiſt allen und jeden Gedanken an eine Offenbarung, als weil ſie ihm ſchlechtweg eine die Gottheit erniedrigende, verendlichende Vorſtellung iſt?

Auch die weitern Vorwürfe, die man der Religionsphiloſophie Hegels gemacht, reduciren ſich darauf, daß ſie eben Religionsphiloſophie iſt, ſo wenn man ihr vorgeworfen, daß ſie nicht auf das Einzelne, Individuelle, ſondern nur auf das Allgemeine gehe. Aber welche Philoſophie, ja welche Wiſſenſchaft überhaupt geht denn nicht auf das Allgemeine? Wenn der Naturforſcher mit der größten Mühe und Sorgfalt dieſe einzelne Biene hier anatomirt, hat ihm dieſe einzelne Biene nicht allgemeine Bedeutung, läßt er ſie nicht gleichſam den Opfertod für alle ihre übrigen lieben Schweſtern ſterben, um vermittelſt dieſer einzelnen alle zu erkennen? Wenn ihm nur die einzelne Biene als einzelne Gegenſtand wäre, müßte er nicht alle einzelnen Bienen maſſacriren, um ſich endlich nach dieſer großen Heldenthat ſagen zu können: jetzt kenne ich die Biene, d. h. alle einzelne? Iſt ihm alſo dieſe Eine nicht

Alle? Wie kann man es aber nun vollends der Religionsphiloſophie zum Vorwurf machen, daß ihr Gegenſtand nicht ein „Zahleiner", ein individuelles Weſen, „der Eine", ſondern der Alle iſt? O welche Schande der Zeit, daß man ſich nicht ſchämt, einem Philoſophen den Vorwurf zu machen, daß Gott ihm nicht ein concretes, individuelles Weſen, ſondern ein Abſtractum, d. h. ein allgemeines Weſen iſt, wenn ſchon ein Prediger des 14. Jahrhunderts (Tauler) es wagen durfte, in deutſcher Sprache auszuſprechen: Gott ſei das gemeinſte, d. h. das allgemeinſte Weſen! Aber war dieſe Beſtimmung nicht eine Beſtimmung aller denkenden Köpfe, ſo befangen und beſchränkt ſie auch ſonſt waren? Findet ſie ſich nicht ſelbſt bei den ſcholaſtiſchen Theologen, bei den Kirchenvätern — freilich hier im directeſten Widerſpruch mit den Vorſtellungen ihrer poſitiven Religioſität? Beſtimmter hat man ausgedrückt den Vorwurf, daß Gott nach Hegel nur ein Gattungsbegriff, und zwar der Gattungsbegriff der Menſchheit ſei. Zu bedauern iſt nur, daß Hegel dieß nicht ſelbſt beſtimmt ausgeſprochen, überhaupt den Gattungsbegriff der Menſchheit, den Kant eigentlich erſt in die Philoſophie einführte (in ſeiner Idee zu einer allgemeinen Geſchichte in weltbürgerlicher Abſicht und in ſeiner Recenſion von Herders Ideen zur Philoſophie der Geſchichte,) nicht genug, wenigſtens in dieſer Beziehung, in Anwendung gebracht hat; dann würde ſeine Philoſophie nicht den zweideutigen Nimbus von Myſticismus haben, der ſie jetzt umgibt (z. B. in Betreff der Offenbarungstheorie), dann würde er nicht in ein demonſtrirendes, nur zwiſchen Form und Inhalt unterſcheidendes, ſondern in das allein wahre, in ein kritiſches Verhältniß zu aller religiöſen Speculation und Dogmatik getreten ſein. Aber wie kann man in ſeiner theologiſchen Beſchränktheit und Befangenheit ſo weit gehen, daß man dem Hegel Etwas zum Vorwurf macht, was nicht nur alle religiöſe Speculation, ſondern die Religion ſelbſt trifft? Kann denn ein menſchliches Individuum in ſeinen Kopf oder ſein Gemüth Etwas aufnehmen, was nicht urſprünglich aus dem Weſen der

Menſchheit, aus ſeiner Gattung ſtammt? Kann der Menſch ſeine Gattung wie einen Balg von ſich abſtreifen? Iſt nicht Alles, was er denkt und fühlt, abſolut beſtimmt durch ſeine Gattung? Sind nicht die erhabenſten Beſtimmungen, die er zu denken vermag, nur ſeiner Gattung entnommene Beſtimmungen? Kann Euch die Phantaſie, die doch ſonſt ſo unbeſchränkt iſt, eine höhere Geſtalt als die menſchliche vorzaubern? Was iſt der engliſche Leib anders als ein „Excerpt" des menſchlichen Leibes, aus dem man weggelaſſen, was den Menſchen in ſeinen Wünſchen genirt? Wenn nun aber der Menſch nicht einmal über ſeine ſinnliche Geſtalt hinaus kann, wie will er über ſein Weſen, ſeine Gattung hinaus*)? Der poſitive Unterſchied des Menſchen von dem Thiere iſt eben nur dieſer, daß dem Menſchen ſeine Gattung Gegenſtand iſt; dadurch hat er ein inneres, zu ſeinem Weſen ſich verhaltendes Leben, welches dem Thiere mangelt. Was ſind denn alle Prädicate — aber was iſt das Subject ohne ſeine Prädicate, was iſt es anders als der Inbegriff aller ſeiner Prädicate? — was ſind, ſage ich, alle Prädicate, welche die Speculation — und ſelbſt die Religion — der Gottheit geben kann, als Gattungsbegriffe — Begriffe, die der Menſch ſeiner Gattung entnimmt? Sind denn Wille, Verſtand, Weisheit, Weſen, Realität, Perſönlichkeit, Liebe, Macht, Allgegenwart nicht Gattungsbegriffe? Was iſt ſelbſt der Begriff der ſchöpferiſchen Thätigkeit anders als der Gattungsbegriff der Thätigkeit, abgeſondert von den Schranken der beſondern Thätigkeit, welche als ſolche eine beſtimmte, d. h. an einen beſtimmten Stoff gebundene Thätigkeit iſt? Was iſt die Allgegenwart anders als die Gegenwart, welche im menſchlichen Individuum an einen beſtimmten Ort gebunden iſt, gereinigt

*) Der eben genannte Tauler ſagt: „All unſer Meiſter könnent nit finden, ob Gottes Krafft größer ſei oder der Seele Vermügen, hab ich denn alles Vermügen, ſo ſoll ich nimmer ufgehören, ich gewynn alle Ding. Were ich mir ſelber wert, alle Ding weren mir unwert, were ich mir ſelber groß, nichts nit were mir groß."

von den Schranken der bestimmten Localität? Es wird nicht verneint das Dasein am Orte überhaupt, das Dasein im Raume, also nicht der Gattungsbegriff, sondern nur das Dasein an diesem Orte, mit Ausschluß des andern. Wenn der heilige Augustin, Dionysius der Areopagite, Thomas Aquino, Albertus Magnus sagen: Gott ist nicht gut, nicht schön, nicht gerecht, nicht wahr, er ist die Güte, die Schönheit, die Wahrheit selbst, die Güte, die Wahrheit ist selbst sein Wesen, was heißt das anders — freilich nicht für sie, aber für uns, denen sie Gegenstand sind — als: Gott ist der reale Gattungsbegriff? Denn wenn nach eben denselben in der Essentia divina Wesen und Sein nicht sich unterscheiden, die Güte, die Wahrheit, die Gerechtigkeit u. s. w. aber die Essentia divina selbst sind, so ist die Gottheit nichts anderes als der realisirte oder personificirte Gattungsbegriff der Güte, Gerechtigkeit, Wahrheit. Oder sind etwa Wahrheit, Güte, Gerechtigkeit etwas anderes als Gattungsbegriffe*)? Aber wer kann dieß läugnen, als höchstens ein blinder Fanatiker oder ein schwärmerischer Ideolog oder ein theosophischer Trunkenbold?

Dieser Vorwurf ist allerdings ein begründeter, daß die Hegelsche Religionsphilosophie die Dogmen nicht im Sinne der Kirche nimmt, d. h. daß z. B. das Dogma der Trinität in ihr etwas anderes bedeutet, als in der kirchlichen Dogmatik? Hegel verdient diesen Vorwurf um so mehr, je größern Werth er auf die Uebereinstimmung seiner Philosophie mit der christlichen Dogmatik im Gegensatz zu den frühern Philosophen legt und je ungerechter er gegen den Rationalismus war, welchem er nicht die Unterscheidung zwischen Form und Inhalt, wie der Orthodoxie, zu gute kommen lassen wollte, als wenn nicht der Rationa-

*) Alle positiven Gattungsbegriffe — Ideen — haben nur darin ihren Ursprung, daß dem Menschen seine Gattung Gegenstand ist. Nur in und aus dem Bewußtsein der Gattung, der Menschheit, habe ich das Bewußtsein der Gerechtigkeit, der Liebe und Wahrheit.

lismus, der ſeiner Natur nach antidogmatiſch iſt, unendlich mehr Anſpruch auf dieſen Unterſchied machen könnte, als die ſtets bornirte Orthodoxie, als wäre die Weiſe, wie ſich in einigen Populärphiloſophen und Theologen der Rationalismus ausgeſprochen, die einzige mögliche Weiſe, als könnte nicht auch hier, wie überall, ein Unterſchied zwiſchen Tiefe und Seichtigkeit, zwiſchen Gründlichkeit und Oberflächlichkeit ſtattfinden. Aber dieſen Vorwurf muß man auch ſchon dem von den Deutſchen doch ſo ſehr bewunderten und geſchätzten Leibnitz machen, wenn man gegen Hegel gerecht ſein will. Auch er vertheidigt die Dogmen der Kirche gegen Bayle, aber ohne ſich an den Sinn der Kirche zu halten. Auch ſeiner Theodicee erging es gerade ſo, wie jetzt der Hegelſchen Religionsphiloſophie und Philoſophie überhaupt. Auch ihr warf man vor, daß ſie die Lehren des Chriſtenthums zerſtöre, daß ſie den Glauben mit der Vernunft, das Himmliſche mit dem Irdiſchen vermenge. Ein gewiſſer „Pfaffe" ſprengte ſogar aus, Leibnitz habe ſelbſt in vollem Ernſte ſeine ganze Theodicee für ein bloßes Witzſpiel und Blendwerk (lusum ingenii) erklärt, ja ein Theolog — gewiß ein denkwürdiger, claſſiſcher Zug theologiſcher Dünkelhaftigkeit! — ſprach ſogar Leibnitzen das Judicium, die Urtheilskraft ab. Das meiſte Aergerniß erregte — wer ſollte es denken? — die vorher beſtimmte Harmonie und die beſte Welt Leibnitzens. Die orthodoxen Theologen, welche ein ſyſtematiſches Intereſſe daran haben, die Welt und Menſchheit ſo ſchlecht als möglich zu machen, erblickten in der beſten Welt eine gefährliche Nebenbuhlerin ihrer himmliſchen Freudenwelt. Allerdings waren auch die Vorwürfe der Orthodoxie gegen Leibnitz eben ſo begründet, als ſie es heute gegen Hegel ſind; aber gleichwohl hat weder Leibnitz noch Hegel geheuchelt. Die Differenz liegt in der Natur der Sache. Jede Vermittelung der Dogmatik und Philoſophie iſt eine Concordia discors, gegen die man eben ſo im Namen der Religion, als im Namen der Philoſophie proteſtiren muß. Alle religiöſe Speculation iſt Eitelkeit und Lüge — Lüge gegen die Vernunft und Lüge gegen den Glauben — ein Spiel

der Willkür, in welcher der Glaube die Vernunft und hinwiederum die Vernunft den Glauben um das Seinige betrügt. Wenn man ſagt: „man muß glauben, um zu erkennen, und erkennen, um zu glauben," ſo iſt dieß wohl im Allgemeinen richtig. Allerdings muß man glauben, um zu erkennen — jeder Denker glaubt an die Wahrheit, glaubt an die Vernunft, glaubt an die Menſchheit — und allerdings erkennen, um zu glauben, wie wir denn dieß ſchon aus der alten Kinderfabel wiſſen, wo es heißt: Wer einmal lügt, dem glaubt man nicht, und wenn er auch die Wahrheit ſpricht. Aber in Beziehung auf den Streit von Dogmatik und Philoſophie iſt mit dieſem allgemeinen Satz gar Nichts geſagt. Denn es handelt ſich hier nicht von einem allgemeinen, ſondern einem ganz beſondern, einem hiſtoriſch dogmatiſchen Glauben. Hier iſt es ſogar falſch, von einer Identität des Glaubens und der Erkenntniß zu ſprechen; hier iſt der Glaube der Verluſt der Vernunft, und die Erkenntniß der Verluſt des Glaubens; denn der Glaube vertritt eben hier die Stelle der Vernunft; man glaubt, was der Vernunft widerſpricht, weil es ihr widerſpricht.

So iſt z. B. der Sündenfall ein bloßes Glaubensobject, denn er widerſpricht nach allen ſeinen Dimenſionen der Vernunft. Der Fall Adams und Evas war nämlich ein rein hiſtoriſcher Fall. Ein poſitiver Grund dafür war nicht da, denn er war ein verderblicher, unheilvoller Fall, ein Fall, der nicht geſchehen ſollte; Adam und Eva hätten im Urſtand bleiben können und zum Beſten ihrer Nachkommenſchaft auch bleiben ſollen. Es war ein rein willkürlicher Act und eben deswegen äußerlich ein rein hiſtoriſches Factum, von dem ich nichts weiß und wiſſen kann aus der Vernunft, ſondern nur durch die Tradition, ein Fall, der außer allem Zuſammenhang, ohne alle Analogie, als ein abſolut ſinnloſes ἅπαξ λεγόμενον für mich daſteht*). Lächer-

*) Das Geſagte erhellt noch mehr, wenn man bedenkt, das dem Fall Adams der Fall der Engel im Himmel vorhergeht — ein Fall, der aber nur ein particulärer

lich ist es daher, darüber speculiren, d. h. ein rein willkürliches Factum zu einer Vernunftsache machen zu wollen, aber nicht nur lächerlich, sondern auch ein wahrer Betrug gegen den Glauben und gegen die Vernunft. Denn ich kann das Factum nicht denken, die Vernunft nicht befriedigen, ohne das Factum zu etwas Anderem zu machen, als es dem Glauben gilt, nämlich zu einer nothwendigen Handlung, und ich kann den Glauben nicht befriedigen, das Object desselben nicht erhalten, ohne die Handlung zugleich wieder zu einer nicht-nothwendigen, nicht seinsollenden, zufälligen Handlung zu machen, d. h. ohne die Vernunft durch eine elende sophistische Distinction zu betrügen. Entweder war der Zustand Adams im Paradies ein vollkommener, wie es die Lehre des Glaubens ist — aber dann ist der Abfall ein Unding, das sich nimmermehr mit der Vernunft zusammenreimen läßt, oder ein unvollkommener, aber dann war der Abfall von seinem ersten Zustande ein gerechtfertigter, nothwendiger Abfall und folglich kein Abfall, sondern eine vernünftige, höchst lobenswerthe Handlung, deren Andenken wir noch heute feiern sollten. Will man daher den Glauben mit der Vernunft vermitteln, so bleibt nichts übrig als der Ausweg eines unvollkommnen vollkommenen Zustandes, d. h. eine Lüge, die zehnmal unvernünftiger und schlechter ist, als der alte Glaube. Wirklich ist denn auch diese Chimäre einer unvollkommenen Vollkommenheit das Geheimniß aller religiösen Speculation, besonders katholischer Seits über das Dogma des Sündenfalls; denn der einfache Sinn, worauf sich das Gewebe aller dieser Speculationen zurückführen läßt, ist kein anderer als der: Adam war zwar ein Mensch comme il faut — wenn man anders

---

war, denn nur einige, nicht alle Engel sind gefallen; hic haeret aqua — dessen ungeachtet ein Fall, ohne welchen des Menschen Fall, als der gleichsam nur irdische Niederschlag von jenem meteorologischen Prozeß nicht begriffen werden kann. Nemo qui nescit de diabolo quem vocant ejusque angelis, quisnam hic diabolus fuerit antea et quomodo factus sit Diabolus, tum qua causa cum eo desciverint qui vocantur ejus angeli, poterit cognoscere malorum originem. Origenes (contra Celsum. lib. IV.)

noch ſo ein erhabenes Weſen Menſch betiteln darf — aber er mußte ſeine Unſchuld bewähren, er mußte ſeine Einheit mit Gott durch ſeinen Willen realiſiren — hier ſpukt den Speculanten ein Satz der modernen ungläubigen Philoſophie im Kopfe, daß der Menſch das, was er an ſich, von Natur ſei, durch ſich ſelbſt bethätigen müſſe. Aber wenn Adam ſich erſt bewähren mußte, ſo war ſein Urzuſtand, ſein Stand, wie er aus Gottes Händen kam, noch nicht der wahre, noch ein mangelhafter, ſo befand ſich Adam in einem Widerſpruch zwiſchen dem, was er wirklich war und dem, was er ſein ſollte, ſo war Adam als Werk ſeines eigenen Willens — wenn er anders ſich bewährt hätte — ein vollkommneres Weſen, denn als ein Werk Gottes. Aber dies widerſpricht geradezu dem religiöſen Glauben, ohne daß doch die Hypotheſe des Glaubens durch dieſen und andere hier nicht zu erörternde Widerſprüche, die ſich die Willkür der Speculation erlaubt, auch nur im Geringſten wahrſcheinlicher, begreiflicher und vernünftiger wird. Die religiöſen Speculanten wollen zwei Herren dienen: dem Glauben und der Vernunft, aber eben dadurch befriedigen ſie weder die Vernunft, noch den Glauben. Zwiſchen dem poſitiven Glauben und der Vernunft bleibt — Ihr mögt auch noch ſoviel von ihrer Einheit ſchwatzen — eine unaustilgbare Differenz, eine Differenz, die um ſo entſchiedener ſich herausſtellen muß, je mehr das Bewußtſein der Vernunft, wie in unſerer Zeit, erſtarkt iſt.

Wenn es daher ſchon an und für ſich pöbelhaft iſt, eine Wiſſenſchaft — die Philoſophie — des Unglaubens zu beſchuldigen, und boshaft, eine beſtimmte Philoſophie zu verdächtigen, weil der Vorwurf nicht die beſtimmte, ſondern die Philoſophie überhaupt trifft: ſo iſt es dagegen jetzt, im neunzehnten Jahrhundert, ein wahrer Angriff auf die Ehre der deutſchen Literatur und Wiſſenſchaft und hiemit, wenn etwa auch unter Anderem die Ehre einer Nation in ihrer Wiſſenſchaft und Literatur liegen ſollte, ein Angriff auf die Ehre der deutſchen Nation, wenn man ſich erdreiſten darf, die Philoſophen anzuklagen, daß ſie die

deutſche Nation von ihrem Glauben abziehen wollen. Hat denn der alte Glaube noch eine reſpectable Nationaleriſtenz oder auch nur reſpectable Organe zu ſeinen Vertretern? Gehören die deutſchen Philoſophen nicht auch zur deutſchen Nation? Oder haben ſie ſich etwa ſelbſt fabricirt? Oder ſind ſie, wie einſt die Galläpfel, unmittelbare Excremente des Teufels, emporgeſtiegen aus dem Abgrund der Hölle, um den frommen Deutſchen die koſtbare Perle ihres unbefleckten Glaubens zu entreißen? Oder haben nicht vielmehr ſchon die Poeten die frommen deutſchen Schafe in der Scheere gehabt, ehe ſie in die Hände der Philoſophen gerathen? Schmeichelt ſich nicht die Poeſie eher in die Seele eines Jünglings ein, als die Philoſophie mit ihren ſchmuck- und reizloſen, abſtracten Sätzen? O welche Schande unſerer Zeit, daß man die Namen und Gottlob höchſt ſegensreichen Wirkungen eines Leſſing, eines Herder, eines Schiller, eines Göthe ſchon vergeſſen hat — vergeſſen, daß die deutſche claſſiſche Literatur, eben gerade da beginnt, wo der alte Glaube zu Ende geht! Iſt Klopſtock nicht gerade an ſeiner Meſſiade geſcheitert? Iſt Euch das Diſtichon entfallen:

Deine Muſe beſingt, daß Gott ſich der Menſchen erbarmte,
Aber iſt das Poeſie, daß er ſo ärmlich ſie fand?

Iſt Klopſtock nicht allein da Dichter, heute noch genießbarer Dichter, wo er ſich ſeinen rein und frei menſchlichen Empfindungen überläßt? Glaubt Ihr nun, daß ein Jüngling, welcher ſich auch nur an den unſchuldigen Gedichten eines Kleiſt, Hölty, Klopſtock, Uz — des Verfaſſers der heterodoxen Kunſt, ſtets vergnügt zu ſein — ergötzt und mit Hölty z. B. aus voller Bruſt geſungen hat:

Noch ſcheint der liebe Mond ſo helle,
Wie er durch Adams Bäume ſchien
Drum will ich, bis ich Aſche*) werde,
Mich dieſer ſchönen Erde freu'n.

*) Wie ich höre, ſo hat die moderne Frömmigkeit in einer Liederſammlung für Schulen die poetiſche Aſche Höltys in einen Engel umgewandelt. Aber dieſer Engel

glaubt Ihr, frage ich, daß ein ſolcher Jüngling — vorausgeſetzt, daß er kein characterloſer Wechſelbalg iſt, daß er einen natürlichen Entwickelungsgang geht, was freilich nur ein Vorzug geſunder Naturen iſt — je an den Gräueln der orthodren Theologie, an einem Sündenfall, der die ganze Natur und Menſchheit verpeſtet hat, Geſchmack finden wird? Wenn nun aber gar der nämliche Jüngling bei Leſſings Nathan dem Weiſen in die Lehre geht — die trefflichen polemiſchen Schriften Leſſings gegen die Theologen wollen wir ihm ſogar noch vorenthalten — und zugleich bei Herder Humaniora hört und hier noch obendrein bei der Confirmation eines deutſchen Fürſten, ganz im Widerſpruch mit den Lehren des Katechismus, auf die Frage: „Was iſt Religion?“ den Satz: „Religion iſt, was das Gewiſſen bindet. Gewiſſen iſt unſere innerſte Ueberzeugung.“ Und auf die Frage: „was gehört alſo nicht zur Religion?“ den Satz: „Was nicht mein Gewiſſen bindet: das iſt, was mich nicht überzeugt, wovon ich keine Erkenntniß, keinen Begriff habe oder was nicht meine Pflicht nach meinem innerſten Bewußtſein angeht;“ zur Antwort empfängt, hierauf von Schiller ſich in die Myſterien des Cultus der Schönheit einweihen läßt, und endlich, nachdem es ihm hier ein wenig zu warm geworden, die ſchillerſche Gluth in dem ſtillen Ocean der Götheſchen Liebes- und Lebensweisheit abkühlt, wenn, ſage ich, dieſer Jüngling nach ſolchen Vorſtudien auf eine deutſche Univerſität kommt, ſo wird ihm — was gilt die Wette? — auch ehe noch die Philoſophen ihren Beitrag dazu geliefert haben, die moderne pietiſche Orthodoxie ungeachtet des „claſtiſchen“ Cul de Paris,

---

verdirbt uns gerade die Freude an dieſer Erde. — Intereſſant iſt es, wie die Poeten, ſo empfindlich und weichlich ſie ſonſt ſind, in den Momenten der Begeiſterung ihr Selbſt der Liebe und den Himmel des Jenſeits dem Himmel des Dieſſeits opfern. Schon Petrarca wurde durch ſeine Laura dem Auguſtin'ſchen Glaubensbekenntniß untreu. Aber bei den Poeten läßt man ſich gefallen, was bei den Philoſophen für Verbrechen gilt, und doch iſt die Sprache der Leidenſchaft und Begeiſterung die Verrätherin der innerſten Geheimniſſe.

den man jüngſt dem Knochengerippe des alten Miracelglaubens untergepolſtert hat, in einer ſolchen häßlichen, widerlichen Geſtalt erſcheinen, daß er nur in dem entſchiedenſten Gegenſatz die Quelle des Lebens und Heils finden wird. Warum verklagt Ihr alſo nicht die Poeten? warum nur die Philoſophen und ſelbſt unter dieſen warum nur Hegel? Warum bürdet Ihr nur ihm die heutigen „Vernichtungstheorien" auf? Kann man ſie nicht eben ſo gut dem Kant, dem Fichte, dem Herder, dem Leſſing, dem Göthe, dem Schiller zur Laſt legen? Unterſchieden ſie nicht ſchon aufs Strengſte zwiſchen Hiſtorie und Wahrheit? War ihnen nicht ſchon das „hiſtoriſche" poſitive Chriſtenthum etwas Ungewiſſes oder doch Gleichgültiges? Oder habt Ihr vergeſſen die inhaltsvollen Worte dieſer gedankenreichen Männer? Nun ſo erlaubt mir, daß ich Euch wenigſtens ein erbauliches Exempel ihres kritiſchen Antihiſtorismus ins Gedächtniß rufe. Schiller ſchreibt an Göthe: „Ich muß geſtehen, daß ich in allem, was hiſtoriſch iſt, den Unglauben zu jenen Urkunden (Neues Teſt.) gleich ſo entſchieden (hört! hört!) mitbringe, daß mir Ihre Zweifel an einem einzelnen Factum noch ſehr räſonnabel vorkommen. Mir iſt die Bibel (hört! hört!) nur wahr, wo ſie naiv iſt; in allem andern, was mit einem eigentlichen Bewußtſein geſchrieben iſt, fürchte ich einen Zweck und einen ſpätern Urſprung." Warum muß denn nun Hegel allein die Tendenz der Straußſchen Kritik ausgeheckt haben? warum nur er allein Schuld ſein an dem barbariſchen „Vernichtungsglauben" der jungen Philoſophen? War denn die Menſchheit bis auf die Geburt Hegels ſtockblindgläubig? Iſt er die Incarnation der Vernunft? Haben nicht die alten Philoſophen und Helden ſchon an den Qualen des Tartarus und an den Freuden der elyſäiſchen Felder gezweifelt? War Lucretius auch ſchon ein Hegelianer? auch Seneca, weil er ſagt: Lex est, non poena perire, und anderswo: Homines pereunt, at humanitas perstat? Erwachte nicht ſogleich in Italien mit der alten Kunſt und Wiſſenſchaft auch die Hyder des alten Zweifels? Unterſchied nicht ſchon Spinoza zwiſchen Dauer und Ewigkeit, d. h. zwiſchen nur quantitati-

vem und qualitativem Sein? Hat nicht schon Fichte auf's strengste die Endlichkeit des empirischen Ichs ausgesprochen, wenn er z. B. sagt: „in der Wissenschaftslehre muß die Individualität der Vernunft absterben; nur die Vernunft ist ihr ewig?" Hat nicht auch schon der Philosoph von Sans-Souci seiner Zeit gesungen:

Mais nous qui renonçons à toute récompense,
Nous qui ne croyons point vos éternels tourmens,
L'intérêt n'a jamais souillé nos sentimens;
Le bien du genre humain, la vertu nous anime:
L'amour seul du devoir nous a fait fuir le crime;
Oui, finissons sans trouble et mourons sans regret
En laissant l'Univers comblé de nos bienfaits?

Und wenn der Verfasser „der Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" ausführlich bekennt, seine Weisheit nicht blos vom Katheder geholt zu haben:

Man hört die wahre Theologie
Von dem Katheder wahrlich nie,
D'rum bin ich nie auf Akademie
In Mast gestanden wie ein Vieh.

wenn er erklärt, daß jede Wasserquelle, die sein Auge in die Tiefe ziehe, seine Seele mit fortspüle:

Ich sehe in des Wassers Wellen
Des Todes Nacht sich mild erhellen,

daß er nur aus dem Quell der Natur Friede und Weisheit schöpfe, daß er selbst in den dunkeln Grüften der Natur bei den den vornehmen Menschenseelen verächtlichsten Geschöpfen, bei Unken und Fröschen, die Andern nur sinnlose Töne hervorbringen, Collegia gehört habe, waren die Unken und Frösche auch graduirte Personen, auch Hegelianer, die die Natur für das Andersein der Idee erklären? O wie seid Ihr doch so scharfsinnig! Wie bringt Euch um das Bißchen Verstand, das die gütige Natur Euch schenkte, Euer kleinlicher Parteihaß! Alles, Alles, was nur immer in der Natur des Menschen, in der Natur der Sache, in

der Natur der Zeit liegt, muß dem Hegel auf den Hals geworfen werden. Am Ende machen ſie noch in öffentlichen Blättern bekannt, daß wir erſt aus der Hegelſchen Philoſophie eſſen und trinken gelernt haben. O wie beſtätigt ihr doch, ohne daß Ihr es wißt und wollt, gerade in Eurem Eifer gegen die mythiſche Erklärung Eurer heiligen Geſchichten dieſe Erklärungsweiſe! Wie jetzt der Haß Alles auf eine Perſon wälzt, ſo drängte einſt die Liebe Alles in eine Geſtalt zuſammen. Blind iſt der Haß und blind iſt die Liebe, der Unterſchied iſt nur, daß die Liebe Götter, der Haß Teufel macht, daß die Liebe, blind gegen die Verdienſte anderer Menſchen, alles Gute in eine Perſon kondenſirt, um durch dieſe Perſonification eine Sache zu heben und zu fördern, der Haß aber umgekehrt, gleichfalls auf Koſten fremder Verdienſte, alles Schlimme in eine Geſtalt hineinwürgt, um dadurch eine Sache zu degradiren und den Vernichtungskampf dagegen ſich zu erleichtern. So erleichterten ſich einſt die Menſchen den Kampf nicht nur gegen das moraliſche, ſondern auch phyſikaliſche Uebel, indem ſie alle Störungen ihres Moral- und Nervenſyſtems, ihrer Hausordnung, ihres Seelenfriedens und Unterleibs dem perſönlichen Teufel Schuld gaben. Und ſo machen ſie es jetzt mit Hegel. Wie einſt der Teufel, ſo muß jetzt Hegel Alles gethan haben, was den Leuten ein Dorn im Auge und ein Pfahl ins Fleiſch iſt. Aber gerade ſo muß man es auch machen, um ſich jede unangenehme Wahrheit auf leichte Weiſe vom Halſe zu ſchaffen. Eine Sache, die man unter einen beſtimmten Namen ſubſumirt, iſt dadurch aus einer allgemeinen Vernunftſache, auf die Jeder kommen kann und kommen muß, wenn er ſachgemäß denkt, zu einer zufälligen, particulären Sache degradirt, auf welche nur Dieſer oder Jener in Folge dieſes oder jenes beſtimmten, an ſich zufälligen Princips gekommen iſt. Wie leicht iſt es, den Tod zu widerlegen, wenn er nur eine Conſequenz der Hegelſchen Philoſophie iſt! Ach wie leicht! Man wirft einige Bonbons poetiſcher oder philoſophiſcher oder theoſophiſcher Floskeln hin — und mit ſolchen Zuckerplätzchen, die ſelbſt die Thränen des Kindes nur auf einige Augenblicke zu ſtillen vermögen, iſt

nun der Mann, der ernste, denkende Mann für immer abgespeist. Gerade so verfuhr man auch einst gegen den Teufel, wie jetzt gegen die Vernunft. Statt bestimmter Heilmittel bedurfte man blos Namen, Floskeln, und Gebetsformeln, um das Uebel, d. h. den Teufel zu vertreiben.

Aber, meine Herren, Ihr richtet mit Euren geistlichen Beschwörungsformeln doch nichts aus; denn der Teufel, den Ihr außer Euch setzt, in eine besondere Gestalt verlegt, steckt in Euch selbst. Ihr seht nur die Splitter in den Augen der Philosophen, aber nicht die Balken des Unglaubens in den Augen der gläubigen Theologen. Ihr erkennt nur — aus Mangel an Sagacität — den offenen, ehrlichen Unglauben, aber nicht den hinter den Glauben versteckten Unglauben. Ihr bemerkt nur an Andern, an Euern Gegnern, daß sie nicht glauben, aber nicht, daß Ihr selbst in der That nicht glaubt, was Ihr zu glauben Euch einbildet, daß Euer Glaube nur Selbsttäuschung ist — nur ein Abortus des Unglaubens, der nicht zur gehörigen Reife und Ausbildung gediehen ist. Ihr staunt über meine Behauptung? O meine Herren! Diese Behauptung stützt sich auf Erfahrung und Erkenntniß. Wer den Glauben und den Unglauben kennt, beide aus ihren wahren Quellen kennt, wie sollte der nicht die ekle Composition von Glauben und Unglauben erkennen! Exempla docent: Ein moderner frommer Theologe nennt, um die alte krasse Inspirationstheorie — die doch, wie alle dogmatischen Bestimmungen der ältern Zeit, die einzig mögliche, consequente, ehrliche und insofern selbst die vernünftige ist, wenn man einmal auf dem Standpunkt des Offenbarungsglaubens steht — zu beseitigen, die Evangelisten und Apostel „freie Organe." Der fromme Mann gibt uns daher allerdings in dem Substantivum: „Organe" eine Probe von seinem guten alten ehrlichen Glauben, aber in dem Prädicat, in dem verhängnißvollen Adjectivum: „freie" zugleich eine glänzende Probe von seinem modernen Unglauben. So ist es: das Substantivum bei unsern frommen Theologen ist wohl der Glaube, aber das Prädicat, in dem erst der Sinn dieses Substantivums liegt, —

der Unglaube. Was Organ iſt, das iſt nicht frei, ſondern dient ſelbſt- und willenlos einer höhern Macht, und was frei iſt, iſt eo ipso nicht Organ. Wenn alſo die Apoſtel freie Organe geweſen ſein ſollen, ſo wird in demſelben Moment, wo behauptet wird, daß ſie inſpirirt waren, die Eingebung geläugnet, denn ein freies Organ iſt kein Organ. So ſpukt ſelbſt die Gallſche Schädellehre, — wer ſollte es glauben? — den frommen Bibelgläubigen im Kopfe. Am Organ hat's den Apoſteln nicht gefehlt, aber leider! wie dieß ſo oft bei der Gallſchen Schädellehre in specie der Fall iſt, an der dem Organ entſprechenden Fähigkeit. So verdirbt der verfluchte Freiheitsſchwindel der modernen Welt ſelbſt in unſern Frommen die himmliſchen Einflüſſe, daß man nicht mehr unterſcheiden kann, was Eingebung oder ein Ipse fecit der freien Organe war! Ein anderer bibelgläubiger Theolog erklärt das Wunder (z. B. an der Hochzeit zu Cana) für einen acceleririten Naturprozeß und gibt uns daher mit dieſem beſchleunigten Naturprozeß ein ſchlagendes Beiſpiel von der galoppierenden Schwindſucht des Wunderglaubens, der doch die Baſis des ganzen Gebäudes iſt, ſelbſt in den Herzen der gläubigen Theologen. So weit iſt die Cultur in unſern Tagen vorgeſchritten! Den alten ehrlichen und deswegen ſo ehrwürdigen Theologen war das Wunder — und dieß iſt die einzige richtige Beſtimmung des Wunders, wenn man einmal Wunder glaubt und die Bibel nicht zum Beſten haben will — der unmittelbare Ausdruck einer ſchrankenloſen willkürlichen Macht und daher eine gewaltſame Störung der guten Ordnung, ein übernatürlicher Eingriff in die Geſetze der Natur. Aber wie galant, wie höflich iſt jetzt der Bibelglaube gegen die Natur! Jetzt ſind die chemiſchen Feuerzeuge als beſchleunigte Lichterzeugungsprozeſſe und die Dampfwagen als accelerirende Bewegungsmaſchinen bibliſche Wunder — Wunder im Sinne unſerer gläubigen Theologen. Wie „elaſtiſch" iſt doch der Wunderbegriff! Habe ich alſo falſch geredet, wenn ich ſagte: der Glaube ſei wohl das Hauptwort in den Seelen oder auf den Zungen unſerer Theologen, aber das Epitheton

ornans der Unglaube? Spinoza, der Patriarch der Freidenkenden der neuern Zeit — wie merkwürdig! ein Israelit von Geburt — hat in seinem Tractatus theol. polit., in dem trefflichen sechsten Capitel de miraculis, schon die Behauptung aufgestellt, daß die Wunder nichts anderes gewesen seien als ungewöhnliche natürliche Erscheinungen, die man aber aus Unwissenheit zu wider- und übernatürlichen Wirkungen gemacht habe. Wer daher ein Wunder für einen galoppierenden Naturprozeß erklärt, glaubt allerdings Wunder, aber er glaubt sie im Sinne des Unglaubens, welcher die Wunder natürlich erklärt; denn die Beschleunigung ist nichts Un- und Uebernatürliches. Wie lange wird es noch anstehen, daß die gläubigen Theologen den Ungläubigen die Concession machen: der Theanthropos war, nach Analogie des beschleunigten Naturprozesses, nur ein gesteigerter, deificirter Naturmensch! Ein anderer Theolog schildert in einer Schrift über die Sünde — oder wie sie sonst betitelt sein mag, ich erinnere mich nur noch, es sind schon sehr viele Jahre, des unauslöschlich widerlichen Eindrucks, den diese Schrift auf mich machte, und der tiefen Indignation, mit der ich den Frömmling zum Teufel warf — dieser Theologe schildert den Zustand des Sünders gerade in dem bedeutungsvollsten Moment — man rathe: womit? — mit einer poetischen Reminiscenz und zwar aus Schillers Taucherballade, wo es „wallet und siedet und brauset und zischt, wie wenn Wasser mit Feuer sich mengt.“ Der fromme Theologe hat also das Elend des Sünders, den Zustand der Erlösungsbedürftigkeit als einen höchst poetischen Zustand oder vielmehr als einen moussirenden Champagnerprozeß empfunden und dabei gewiß begeistert ausgerufen: Vivat die Sünde! Pereat die Tugend! Wieder andere Theologen läugnen, besonders den ungläubigen Kritikern gegenüber, geradezu, daß das in der Bibel steht, was mit klaren Worten in ihr geschrieben steht, wie z. B. das nahe Ende der Welt. Das Wort Gottes ist ihnen also nicht, wie sie sich selbst einbilden und vorgeben, das Wort Gottes, das Testament des Herrn; denn welcher treue Sohn wird an dem Testament seines verehr-

ten Vaters, wenn er es einmal als das Teſtament ſeines Vaters anerkennt, auch nur einen Buchſtaben antaſten, ſeinen letzten Willen nach Belieben verdrehen, läugnen, daß in dem Teſtament ſteht, was unwiderſprechlich in ihm ſteht? Wäre ihnen daher das angebliche Wort Gottes das wirkliche Wort Gottes, ſo müßten ſie, mit vollkommener Verzichtleiſtung auf ihren eigenen Verſtand, Alles in der Bibel gerade ſo annehmen, wie es in ihr ſteht, und daher die unläugbaren Widerſprüche der Bibel mit der Vernunft und den Geſetzen aller hiſtoriſchen Glaubwürdigkeit, die Irrthümer und Täuſchungen der Apoſtel — z. B. in Erwartung des jüngſten Tages — den ungläubigen Kritikern demüthigst zugeſtehen, ſtatt durch die Sophiſtik einer willkürlichen Exegeſe wegzuläugnen. Ja, ſo müßten ſie handeln, wenn es ihnen wahrer Ernſt wäre mit dem Wort Gottes, denn woher wiſſen ſie denn, ob es nicht der Wille des Teſtamentators war, dieſe Widerſprüche, dieſe Irrthümer und Täuſchungen gerade deswegen in die Bibel hineinzuweben, damit doch endlich einmal die Menſchheit ſo geſcheut würde, ein zeitliches Wort nicht mehr mit dem ewigen Worte zu verwechſeln, und dadurch erlöſt von den endloſen Zweifeln und Streitigkeiten, die an ein unter allen Bedingungen der Endlichkeit verfaßtes Buch nothwendig gebunden ſind?

Warum verklagt Ihr alſo die Philoſophen, wenn ſie einen Glauben verwerfen, der in Euch ſelbſt keine Wahrheit mehr iſt, einen Glauben, der, weil ein einmal entſchwundener Glaube eben ſo wenig naturgemäß wieder zurückgerufen werden kann, als die verlorene Jungferſchaft, in den beſſern Köpfen nur als eine Karrikatur, als ein affectirter, erheuchelter Glaube, in den beſchränkten Köpfen aber nur in der Furiengeſtalt der Deſperation und fanatiſcher Brutalität zum Vorſchein kommen kann? Die Philoſophen haben von jeher keine andere Beſtimmung gehabt, als ehrlich auszuſprechen, was die Menſchheit zu beſtimmten Zeiten im Sinne hatte, was ſie freilich immer, ſo wie es ihr mit kahlen, dürren Worten in's Geſicht geſagt wurde, verſchmähte und verläugnete, weil ſie nicht die Wahrheit verträgt, weil ſie ſich abſichtlich

über ſich ſelbſt täuſcht, die Selbſterkenntniß flieht, welche den eigenthümlichen Zauber der Illuſion zerſtört. Nicht die Philoſophen und Freigeiſter ſind die Verderber der Zeit. O nein! in Euch, meine Herren, ſteckt das Verderben der Zeit; es ſteckt in Eurem Glauben, der nur ein verkappter Unglaube iſt. Die Heuchelei — nicht nur die gemeine, äußerliche, ſondern die innerliche, die Heuchelei der Selbſtbethörung — iſt das Grundlaſter der Gegenwart. Wenn einmal Philoſophen oder überhaupt Freidenker gegen einen Glauben auftreten und zwar mit entſchiedener Ueberzeugung, mit Gründen wiſſenſchaftlicher Erkenntniß, ſo iſt der Glaube bereits verſchwunden aus den edleren Organen der Nation, aus den Denkorganen; er hat aufgehört, eine reale Potenz, eine geiſtige Macht zu ſein, er exiſtirt nur noch in der Erinnerung, die ihn, eben weil er bereits entſchwunden, mit dem eigenthümlichen Reiz der Vergangenheit ausmalt, nur noch in der Einbildung der Einzelnen. So werft Ihr den jungen Philoſophen als ein beſonderes Verbrechen vor, daß ſie den Glauben an das himmliſche Jenſeits und ihre individuelle Fortdauer verwerfen. Aber — abgeſehen von der Pöbelhaftigkeit, einem Denker eine Erkenntniß zum Vorwurf zu machen, die ſich durch Nachdenken ſeinem Bewußtſein als eine Vernunftnothwendigkeit ergibt, eine Erkenntniß, die er, wenn er ſie Andern mittheilt, ihnen nicht als einen Glaubensartikel, als eine religiöſe Wahrheit aufdringt — nur in dieſem Falle würde er ſich ſelbſt proſtituiren — ſondern als ein Object der freien Intelligenz, d. h. als etwas Widerlegbares und Bezweifelbares hinſtellt, abgeſehen von dieſer Pöbelhaftigkeit — wer kann, wenn er anders ein Paar Augen im Kopfe hat, verkennen, daß dieſer Glaube längſt aus dem allgemeinen Leben verſchwunden iſt, daß er nur in der ſubjectiven Einbildung der Einzelnen, wenn auch Unzähliger, noch exiſtirt? Wo ein Glaube eine Wahrheit iſt, nicht blos eine Einbildung, da iſt er — meine Herren, — eine praktiſche, lebendige Wahrheit. Steht doch in der Bibel ſelbſt der ſchöne Spruch: aus ihren Früchten ſollt ihr ſie, d. h. die Herren, erkennen. Ein Glaube daher, der nicht mehr die

entsprechenden Früchte trägt, ist nur noch ein chimärischer Glaube, der nur einen philosophischen Kopf — Philosophen sind ehrliche, entschiedene Leute — zu seinem Organ zu bekommen braucht, um den Schein wegzuwerfen und sich als Unglaube zu erfassen und auszusprechen.

Was sind denn nun aber die Früchte, welche an dem Baume des himmlischen Paradieses hängen, wenn er noch in voller Kraft da steht, so daß seine Aeste stark genug sind, solche Früchte zu tragen? — Diese Früchte, diese himmlischen Geschöpfe auf Erden sind nichts anderes als Mönche und Anachoreten, aber nicht Professoren der Geschichte, Mathematik, Medicin, Philosophie. Wie sträflich ist es, durch die Philosophie den Glauben um das Verdienst zu bringen, welches ihm allein die Ansprüche auf ewige Seligkeit erwirbt, um das Verdienst der Demuth, der Resignation auf die Vernunft! Wie thöricht, hier wissen zu wollen, was wir dort, ja nur dort! wissen können, wissen sollen, wissen werden, und zwar ohne alle Anstrengung des Denkens, die nur eine irdische Thätigkeit ist! Hier sollen und müssen wir darben, um uns die Freude der himmlischen Erkenntniß nicht zu verderben. Die Kinderchen selbst, die sich recht auf Weihnachten freuen, haben schon so viel Selbstbeherrschung, daß sie, auch wenn sie die Gelegenheit haben, die verborgenen Schätze schon vorzeitig zu Gesichte zu bekommen, ihre Neugierde unterdrücken, um sich die volle Freude auf den heiligen Abend aufzusparen. O Ihr genäschigen, vorwitzigen Philosophen, nehmt Euch diese Kinderchen zum Vorbild? Die Hoffnung auf den Himmel ist die einzige Weisheit dieser Erde; jeder Gedanke ist ein frevelhafter Zweifel an der Wahrheit dieser Hoffnung, ein Eingriff in die Rechte des Himmels. Oder soll etwa das Bißchen Wissen uns dort zu gute kommen? Aber dann müssen auch im Himmel Schulanstalten, wenn auch keine Gymnasien, Universitäten und Akademien, weil diese heidnischen Ursprungs sind, aber doch geistliche Schulanstalten sein, damit die hier hinter uns Zurückgebliebenen uns nachkommen, und so vollkommene Gleichheit und Einheit hergestellt werde, denn wo Unterschied ist, da ist

Neid, wo Neid, da iſt Streit, und wo Streit, keine Seligkeit. Wer alſo einen Himmel glaubt, der philoſophirt nicht, und wer philoſophirt, der glaubt keinen Himmel; widrigenfalls iſt ſein Philoſophiren entweder bloßer Tand oder ſein Glaube eine bloße Einbildung, die er durch ſein Thun widerlegt. Aber ſind die übrigen Wiſſenſchaften von dem Vorwurf der Lächerlichkeit, der Eitelkeit, der Frevelhaftigkeit frei, da wo der Glaube an den Himmel und die Hölle eine Wahrheit? Eben ſo wenig als die Philoſophie. Wie lächerlich iſt es, hier Tag und Nacht beim trüben Lampenſchein der menſchlichen Vernunft ſich mit hiſtoriſchen Forſchungen abzugeben, wie frevelhaft, die verborgenen Zuſammenhänge und Gänge des Labyrinths der Geſchichte hier beleuchten zu wollen! Dort wird ſich uns mit einem einzigen Blicke der ganze Wirrwarr enthüllen, wenn wir anders dort noch den Erdklos eines Blickes würdigen. Was ſind überdieß alle hiſtoriſchen Quellen, die uns hier zu Gebote ſtehen, anders als elende, unzuverläſſige, oberflächliche Zeitungsberichte politiſcher Kannegießer? Selbſt wenn ſie von Augenzeugen ſtammen, wie ſchwierig iſt es, richtig zu ſehen und Alles zu ſehen, was zu einem hiſtoriſchen Factum gehört! Wer hat in Zeiten einer allgemeinen fieberhaften Aufregung, in Zeiten, wo geiſtige Epidemien die Menſchheit befallen — und gerade dieſe ſind die hiſtoriſch intereſſanteſten — den Blick des prüfenden, unparteiiſchen Beobachters? Und wenn uns auch ein Held ſeine Geſchichte ſelbſt überliefert, wer bürgt uns denn dafür, daß er nicht hier im Nebel dieſer Erde Alles getrübt angeſehen hat? Wie lächerlich iſt es daher, hier die Geſchichte aus — angeblichen — Quellen ſtudiren zu wollen, da uns erſt dort im unmittelbaren Verkehr mit den großen und kleinen Helden und Geiſtern der Vergangenheit, ſei es nun im Himmel oder in der Hölle, das geheime Archiv der Geſchichte aufgeſchloſſen wird! Oder verlieren wir dort die geſchichtlichen Erinnerungen? Blüht dort nur noch die Herbſtzeitloſe des kahlen Selbſtbewußtſeins? Aber was bleibt denn dann von der Seele eines Hiſtorikers noch übrig, wenn man von ihm die Summe ſeines hiſtoriſchen Wiſſens ab-

zieht? Ja was bleibt ſelbſt von uns Andern übrig, wenn wir die geſchichtlichen Erinnerungen verlieren? Müſſen wir nicht, um unſern dieſſeitigen Verſtand, unſer dieſſeitiges Bewußtſein Jenſeits zu erhalten, auch den Inhalt des Dieſſeits mit hinüber nehmen? Wie lächerlich iſt es nun aber gar, ſich als Anatom oder Phyſiolog in das verwickelte, ſchwierige Syſtem des irdiſchen Leibes hienieden hineinzuſtudiren, da doch einſt — und dieſes Einſt iſt vielleicht ſchon Uebermorgen, vielleicht ſchon Morgen, vielleicht noch Heute — dieſes ganze Syſtem des rohſten Materialismus durch den himmliſchen Leib über den Haufen geworfen wird! Wenn ich die Gewißheit habe, daß ein philoſophiſches Lehrgebäude nächſter Tage — und wer den Himmel glaubt, der muß wünſchen, daß der nächſte Tag der letzte Tag auf Erden ſei — von einem nagelneuen, wunderherrlichen, unzerſtörbaren und zugleich höchſt einfachen und lichtvollen Syſtem in ſeiner ganzen Erbärmlichkeit und Nichtigkeit dargeſtellt werde, lohnt es ſich der Mühe, dieſes nichtige Syſtem zu ſtudiren? Wenn ich weiß, daß ich morgen in Gold und Silber ſtrahle, werde ich den ſchmutzigen, lumpigen Kittel, den ich heute anhabe, eines andern als höchſtens eines verächtlichen Blickes würdigen? War es zufällig, daß, ſo lange der Glaube an Himmel und Hölle eine Wahrheit war, die Naturwiſſenſchaften ſo vernachläſſigt und zurückgeſetzt waren? Wie lächerlich iſt es ferner, ſich der Mathematik zu widmen, mit ihren paſſageren Wahrheiten die unſterbliche Seele zu bemakeln! Dort verſchwinden alle Wahrheiten der Größen und Zahlenlehre; dort tanzen Millionen der himmliſchen Schaaren, denen auch ich mich einſt anſchließen werde, auf einem mathematiſchen Punkte. Wie kann ich aber das zur Baſis meiner anhaltenden Forſchungen, zum Princip meines geiſtigen Lebens und Wirkens machen, was ich einſt ſelbſt mit Füßen treten werde? Wie lächerlich und frevelhaft iſt es nun aber vollends, ſich mit Beſchäftigungen und Erfindungen abzugeben, welche keinen andern Zweck haben, als das menſchliche Leben zu erleichtern, zu verſchönern, zu vervollkommnen, alſo keinen andern Zweck, als das Dieſſeits zu vergöttern! Was iſt

dieſes Leben gegen das ewige Leben? Eine bloße Wallfahrt in das himmliſche Jeruſalem, ein tranſitoriſcher Kandidatenzuſtand, ein Mißton, der in dem unendlichen Concert des Jenſeits überhört wird, ein elender Tropfen gegen den Ocean der Ewigkeit, ein Pfifferling gegen die erhabene Palme, die im Paradies mir blüht. Wenn das Leben aber nur eine Pilgerfahrt in den Himmel, die Erde blos mein Nachtquartier iſt, werde ich mich in ihr einrichten, als wäre ſie mein Wohnhaus? Werde ich nicht vielmehr ganz gleichgültig ſein gegen die Beſchaffenheit meiner Herberge? Werde ich nicht die Ungeſchliffenheit, die Härte und Kälte des Bodens meines Nachtquartiers in der Hoffnung und dem Glauben an meinen himmliſchen Wohnort ſelbſt mit Freuden ertragen? Iſt überdieß die Cultur des Bodens nicht auch ein Eingriff in die Prärogative des Himmels? Warum cultivirt der Menſch den Boden, als um ſich einen glückſeligen Zuſtand zu verſchaffen? Will er alſo nicht durch Selbſtthätigkeit ſich erſchaffen, was Gott nur ſich ſelbſt vorbehalten, was nur ein Gnadengeſchenk des Himmels iſt? Iſt dieß nicht ein frevelhaftes, hochmüthiges Beſtreben? Iſt dieß nicht Fichteſcher Idealismus, der Euch dem Atheismus gleich iſt? Verläßt ſich nicht auch in der Cultur des Bodens der Menſch nur auf ſich? Macht er nicht ſein Glück, ſein Sein nur von der Selbſtthätigkeit abhängig?

In der That: ſind wir für den Himmel geboren, ſo ſind wir für die Erde verloren; die Erde — aber was gehört nicht zur Erde? — iſt unſere Fremde, der Ort unſerer Verirrung; unſere wahre Beſtimmung hienieden iſt nur der Gedanke an den Himmel, die Sorge, den Himmel uns zu erwerben, ſei es nun durch das Verdienſt der guten Werke oder durch das Verdienſt des Glaubens. Der heilige Antonius — mit Recht der Heilige, denn er war kein Lügner und Heuchler wie die modernen Gläubigen: er beſtätigte ſeinen Glauben durch ſein Leben — redete alſo zu den ägyptiſchen Mönchen: „Unſer ganzes Leben iſt Nichts gegen das ewige Leben und die ganze Erde eine Kleinigkeit gegen das Himmelreich. Wenn auch die ganze Erde

unſer Eigenthum wäre und wir verzichteten darauf, was wäre dieſ
Opfer gegen den Gewinn des Himmels? — der Verluſt einer kupfe
nen Drachme gegen den Gewinn von hundert goldenen Drachmen. D
Spruch des Apoſtels: ich ſterbe täglich, muß uns daher nie au
dem Sinne kommen, denn wenn wir ſo leben, als wenn wir jeden Ta
ſterben ſollten, ſo werden wir nie ſündigen. Dieß iſt aber ſo zu ver
ſtehen: wenn wir des Morgens aufwachen, ſo müſſen wir denken, da
wir nicht mehr den Abend erleben, und wenn wir uns wieder niede
legen, ſo müſſen wir denken, daß wir nicht mehr aufwachen, denn da
Leben iſt nicht nur ſeiner Natur nach ungewiß, ſondern auch Tag für
Tag von der göttlichen Vorſicht uns zugemeſſen. Wenn wir ſo geſinnt
ſind und ſo jeden Tag zubringen, ſo werden wir nicht ſündigen, nach
nichts ein Verlangen haben, Niemanden zürnen und uns keine Schätze
auf der Erde ſammeln; nein! in der täglichen Erwartung unſeres
Todes werden wir beſitzlos bleiben und Allen Alles vergeben und nim
mermehr dem Verlangen nach fleiſchlicher oder ſonſtiger ſchmutzigen Luſt
unterliegen, ſondern die irdiſche Luſt als etwas Vergängliches verab
ſcheuen im ängſtlichen Hinblick auf den Tag des Gerichts,
denn je größer die Furcht und die Gefahr der Foltern iſt, deſto leichter
wird die Luſt überwunden und der ſinkende Muth wieder aufgerichtet"*).

Wo daher der Glaube an ein himmliſches Leben Wahrheit iſt,
da löſen ſich alle Bande der Liebe und Menſchheit auf, denn
ſie ſind nur irdiſche, endliche, der himmliſchen Beſtimmung entfrem
dende, Verhältniſſe. Die Gattin, die Mutter verliert über den Gedanken
an das Wohl des Gatten, der Kinder, den Gedanken an den Himmel
ſelbſt Jenſeits noch verbittert ihr der Gedanke an die Ihrigen die himm
liſche Seligkeit, denn ſie kennt keine egoiſtiſche Seligkeit, ſie kennt nur
die Seligkeit, die in der Verbindung mit den Ihrigen liegt. Der wahre

*) Vita S. Antonii a. D. Athanasio scripta; edit. D. Hoeschelio. Augusta
Vind. 1611. p. 26, 28, 30.

rem Glauben entsprechende Stand einer Himmelsbraut ist daher
ir der Nonnenstand. Der Glaube an den Himmel concentrirt den
lenschen nur auf sich, auf sein eigenes ewiges Heil; die himmlische
eligkeit genießt Jeder, wenn auch, in Gesellschaft, nur für sich selbst,
id was für Andere geschieht, geschieht nur im Interesse der eigenen
igen Seligkeit. Der Glaube an ein himmlisches Leben zerstört das
attungsleben der Menschheit, vertilgt den wahren Gemeingeist,
tmenscht den Menschen, und ist daher der wahre Vernichtungsglaube.
ierin allein liegt der Grund von der Verachtung, Anfeindung und
nterdrückung des Gattungstriebes im Christenthum — der Gattungs-
ieb widerspricht dem Trieb nach ewiger selbstischer Seligkeit. Wo daher
r Glaube an den Himmel nicht mehr diese Früchte trägt, nicht mehr
eilige, wie ein Antonius, in seinem Gefolge hat, nicht mehr die in
esem Glauben gegründeten Stiftungen wenigstens noch historisch heilig
halten werden, da ist dieser Glaube keine Wahrheit mehr, da ist er
ir noch eine Einbildung, eine Phantasie, d. h. mit andern Worten,
n ehr- und charakterloser Glaube, ein Glaube, der nur noch die
edeutung eines subjectiven Trostmittels, aber keine moralische
Würde, keine praktische und folglich objective Realität mehr hat.

Warum klagt Ihr also den Denker an, wenn er mit der Ver-
unft widerlegt, was Ihr, Heuchler! selbst vermittelst Eures Lebens
rläugnet und widerlegt? Freilich Ihr helft Euch auch hier wieder so-
eich und sucht durch armselige Sophismen den Widerspruch Eures
bens mit Eurem Glauben Euch aus dem Bewußtsein zu entfernen.
ie Strenge der alten Christen, d. h. ihre Wahrhaftigkeit und Ehrlich-
it, ist Euch nur Uebertreibung oder gar Mißverstand der christlichen
Wahrheit und Tugend. Natürlich! man muß, wie theoretisch ein Mit-
l zwischen Glauben und Unglauben, so auch praktisch ein schönes
ste-Milieu zwischen der christlichen Moral und dem Epikurismus der
odernen Welt inne halten. Ihr wollt zwar, wie die alten Christen,
e himmlischen Freuden, aber nicht, wie sie, dem Himmel die irdischen

Freuden zum Opfer bringen. Während die alten Christen auf den Knieen über dornige und steinige Pfade zum Himmel emporklimmten, wollt Ihr, auf den Lorbeeren des Unglaubens ausruhend, auf Eisenbahnen und Dampfwagen ins himmlische Jerusalem hineingleiten. Euer Leben ist das treue Ebenbild Eures Glaubens und Eurer biblischen Exegese. Wie der Glaube bei Euch nur die Bedeutung des Unglaubens hat, so legt Ihr auch in Euren Handlungen, wahrscheinlich um den Ungläubigen die Wahrheit Eures Glaubens ad oculos zu demonstriren, die moralischen Gebote des Christenthums immer nur im entgegengesetzten Sinne aus. Der biblische Spruch z. B.: Niemand kann zwei Herren dienen, heißt bei Euch: Jedermann kann zwei Herren dienen. Wie leicht konnte ja auch so ein alter Abschreiber aus übertriebenem Eifer oder aus Mißverstand des Christenthums, welches ja die sinnlichen Triebe nur verklären will, Niemand mit Jedermann verwechseln! O Ihr Heuchler und Lügner! Die Früchte des alten Glaubens wollt Ihr im Jenseits genießen, aber im Diesseits Euch unterdessen die Früchte des modernen Unglaubens köstlich schmecken lassen *). Und dennoch erdreistet Ihr Euch zu fragen und darüber zu klügeln: was das Verhältniß des Staates zu einer ungläubigen Philosophie sei? Als wäre nicht Euer ganzes Leben ein Pasquill auf Euern Glauben und als dürfte man einen Glauben wohl durch die

*) So hat man auch in unsern Tagen der Rechtgläubigkeit des heiligen Athanasius ein donnerndes Vivat gebracht und auf das Wohlsein derselben so manche Champagnerflasche geleert; aber von dem Leben des heiligen Antonius, welcher die Herrlichkeit dieses rechten Glaubens selbst mit dem Schmutze seines Leibes, den er aus Frömmigkeit nicht abwusch, beleuchtete und bestätigte, von diesem Leben, das uns der nämliche Athanasius als ein Muster vorhält, davon schweigen die Herren stille. Ja statt mit dem Amulet des alten Glaubens zugleich auch das charakteristische Symbolum, das Epitheton ornans, die Decoration dieses Glaubens — das schmutzige Ziegenfell des heiligen Antonius sich wieder anzuhängen, encouragiren selbst die Herren, in der einen Hand das Crucifix, in der andern die Fahne der Gewerbs- und Handelsfreiheit, die Völker dazu, daß sie nur getrost auf den Bahnen des praktischen Unglaubens fortfahren sollen! O welche Heuchelei!

That, aber nur nicht durch den Gedanken widerlegen. Aber, meine Herren, die Quelle des Unglaubens ist eben der Widerspruch des Lebens mit dem Glauben. Erst wird der Glaube durch die Handlung, dann erst durch den Gedanken widerlegt. Die Vernunft kommt ja bei dem Menschen immer erst hinterdrein, nach der That. Ehe Ihr daher fragt: was das Verhältniß des Staates zu ungläubigen Denkern sei, so fragt zuerst: was sein Verhältniß zu solchen Subjecten sei, die zwar nicht gegen ihren Glauben schreiben, aber gegen ihren Glauben handeln und leben und daher dem beobachtenden Denker nichts weiter übrig lassen, als aus den Prämissen, welche sie ihm selbst dargeboten, die traurige Conclusion zu ziehen, daß ihr Glaube nur noch eine Chimäre ist. Oder ist es nicht mehr erlaubt, auch nur Thatsachen auszusprechen und zu analysiren? nicht mehr erlaubt, aus Prämissen, die uns das Leben selbst in die Feder dictirt, richtige Folgerungen zu ziehen? Ist ein logischer Denker ein Staatsverbrecher?

Aber, meine Herren! noch eine Gewissensfrage zum Abschied — sind denn unsere Staaten wirklich christliche Staaten? Stimmt der Begriff des Staates überhaupt mit dem Christenthum überein, mit dem Christenthum, welchem die Weltweisheit, die Philosophie des Diesseits widerspricht? Weiß das Christenthum von etwas Anderm als von einer religiösen Gemeinde? Widerspricht nicht selbst schon eine solche religiöse Gemeinde, die äußerlichen Staat und Prunk macht, die selbst durch den Donner der Kanonen die Kraft ihres geistlichen Segens unterstützt, dem Wesen des Christenthums, geschweige erst der Staat? Kommt mir nicht mit den Stellen der Bibel, welche die Anerkennung der weltlichen Obrigkeit aussprechen! Anerkannte nicht auch das Christenthum den Sklavenzustand*)? Folgert Ihr daraus die Christlichkeit dieses

*) Die Rechtmäßigkeit der Sklaverei hat man wirklich aus der Bibel, sowohl dem A. als dem N. T., deducirt. So z. B. den Dictionnaire univ. des Sciences Morale, Economique, Politique etc. (par Robinet) à Londres 1777. Art. Esclave, p. 174—182.

Zuſtandes? Und beziehen ſich jene Stellen nicht auf beſtehende Obrigkeiten? Aber ſoll denn unter den Chriſten nicht die einzige regierende Macht die religiöſe Macht, nicht ihr einziger Herr und Meiſter und König Der ſein, von dem ſie ihren Namen ableiten? Wo bleibt denn die göttliche übernatürliche Macht des Chriſtenthums, wenn es zu ſeiner Unterſtützung, um die Chriſten in Zucht und Ordnung zu halten, der Polizeigewalt bedarf? Und wenn ja Strafen auch unter ihnen nothwendig ſind, ſollen und können nicht bei Chriſten die kirchlichen Strafen dieſem Bedürfniß hinreichend entſprechen? Bedarf ferner der fromme Chriſt eines andern Schutzes als der göttlichen Obhut? Oder ſchickt ſich etwa nicht für den Gott, der die Blumen auf dem Felde kleidet, ohne daß ſie ſpinnen, und die Raben nicht verhungern läßt, eine unmittelbare Vorſehung, bedarf er zur Vermittlung der Vorſorge einer weltlichen Regierung? Aber iſt dadurch nicht das Band zwiſchen Gott und den Menſchen unterbrochen? Iſt dieß nicht ein epikuriſcher Grundſatz? Haben die frommen, wahren Chriſten nicht ſelbſt eingeſtanden, daß mit der Erhebung des Chriſtenthums auf den Thron der weltlichen Macht der Verfall des wahren Chriſtenthums begonnen habe? Haben ſie nicht offen bekannt, daß weltliches Glück das größte Unglück des Chriſten ſei? Haben ſie nicht ſelbſt Krankheiten des Leibes für Wohlthaten der Seele erklärt? Wenn alſo ein Staat das weltliche Glück ſeiner Unterthanen ſich zum Zwecke ſetzt, wenn er alle das leibliche Wohlſein bezweckende Anſtalten fördert, und folglich ſeinen Unterthanen nur weltliche Beſtrebungen und Geſinnungen gewiſſer Maßen zum Geſetz macht, widerſpricht er nicht dem Glauben und den ausdrücklichen Lehren der Chriſten, welche ſelbſt die heutigen Chriſten noch als die Muſter ihres Glaubens, wenn auch nicht ihres Lebens, anerkennen?

Wenn nun aber der Staat den Krieg ſanctionirt und ſelbſt dem Kriegerſtand den Vorzug vor allen andern Ständen gibt, ſanctionirt er hiemit nicht ein unchriſtliches Princip? — Ihr helft Euch, um Euer Gewiſſen zu belügen, mit der Gerechtigkeit der Sache. Aber wenn ein-

mal der Krieg an ſich unchriſtlich iſt, was Ihr nicht bezweifelt, ſo bleibt er dem Chriſten, auch wenn er gerecht iſt, immer ein Gegenſtand des Abſcheues, denn nicht was Recht, ſondern was chriſtlich, iſt dem Chriſten Geſetz und Richtſchnur. Der Feind raubt Euch Eure Weiber, Eure Schätze, Eure Ehre, Eure Freiheit; das iſt zweifelsohne ſehr unrecht. Aber was raubt er denn Euch im chriſtlichen Sinn? irdiſche Güter, die dem Chriſten in der Gewißheit der himmliſchen Güter Nichts ſein ſollen. Opfert Ihr alſo nicht der Erhaltung der irdiſchen Güter die himmliſchen Güter, der Heiligkeit des Eigenthums die Heiligkeit des Chriſtenthums, der bürgerlichen Freiheit die chriſtliche Freiheit, dem rechtlichen Sinn den chriſtlichen auf? Selbſt wenn der Feind Euch das Heiligthum Eures Glaubens rauben will, was iſt der einzige chriſtliche Widerſtand? — der Märtyrertod. Ihr helft Euch ferner mit der traurigen Nothwendigkeit dieſer Welt. Aber für den Chriſten iſt eben nur das Chriſtliche das Nothwendige. Trefflich ſagt der Kirchenvater Tertullian in ſeiner Schrift de Corona im XI. Capitel, wo er die Widerſprüche des Kriegsdienſtes mit dem Chriſtenthum aufzeigt: „Der Stand des Glaubens läßt keine Nothwendigkeiten zu. Wo nur die Eine Nothwendigkeit iſt, nicht zu ſündigen, da gibt es keine Nothwendigkeit, zu ſündigen.“ Ihr helft Euch endlich damit, daß Ihr ſagt, der Soldat, welcher ſeinen Nächſten oder gar ſeinen Bruder in Chriſto todtſchlägt, thue dieß nicht aus perſönlichem Haß und Rachegefühl. Aber was iſt damit geſagt? Gegen dieſen einzelnen Franzoſen da, welchen der Deutſche niederſticht, hat er freilich keine beſondere Malice, aber den Feind, die Franzoſen überhaupt, haßt er bis in den Tod; er würde, wenn er ſo glücklich wäre, die ganze Nation unter einen Hut zu bringen, mit dem größten Vergnügen der vielgliederigen Beſtie mit einem Hiebe den Kopf abſchlagen, nur um ſeinem lieben Vaterland die Kriegskoſten zu erſparen. Den alten unbedingten, unverdorbenen Chriſten war Blutvergießen (wenigſtens zum Behufe weltlicher Zwecke) ein

Gräuel*). Alſo meine chriſtlichen oder vielmehr allerchriſtlichen Herren, ehe Ihr die Frage aufwerft: was das Verhältniß des Staates zu einer unchriſtlichen Philoſophie ſei? bitte ich mir die Frage zu beantworten: — aber Nota Bene ohne ſchlechte Sophismen — ob und wie unſere Staaten, ja der Staat überhaupt mit dem Chriſtenthum zuſammenſtimmt? Doch verzeiht einem Philoſophen dieſe thörichte Frage! Philoſophen ſind ja ſchlecht in Historicis beſtellt. Eben fällt mir — aber leider zu ſpät — mein kraſſer Irrthum ein. Dieſe Frage iſt ja ſchon ſeit Conſtantin dem Großen gelöſt, der Standpunkt ſelbſt, von dem dieſe Frage aufgeworfen werden könnte, ein abgethaner, überwundener Standpunkt. Ja wohl! Seitdem das Chriſtenthum das asceticſche Pallium Tertullians und das Ziegenfell des heiligen Antonius

*) Nobis, ſagt M. Felix in ſeinem Octavius Cap. 30, Not. 7, homicidium nec videre fas, nec audire (oder vielmehr audere nach J. A. Erneſti's Ausgabe, Not. 13.) tantum ab humano sanguine cavemus, ut nec edulium pecorum in cibis sanguinem noverimus. Wenn dagegen andere Kirchenväter den Krieg für erlaubt halten, wenn ſelbſt die Kirche die, welche Kriegsdienſte thaten, nicht von der Kirche und der Taufe ausſchloß u. ſ. w. — man ſehe hierüber die Citationen in H. Grotius de jure belli ac pacis, Lib. I. Cap. II. §. 9 (und §. 7, über das Verhältniß zur Obrigkeit) — ſo haben wir hier denſelben Fall, wie mit der Ehe und andern Punkten. Der Apoſtel Paulus und die Kirchenväter erlauben und anerkennen die Ehe, aber was ihre wahre, innerſte Geſinnung war, die ſie nur der äußerlichen Weltnothwendigkeit zum Opfer brachten, unterliegt keinem Zweifel. Krieg, Staat, Ehe gehört im Sinne des Chriſten nur dieſer Welt an, die er nicht als ſeine wahre Welt, als ſeine Heimath anerkennt. Der Chriſt iſt Bürger des Himmels; nur was im Himmel gilt, nur was dort die Probe beſteht, iſt ſein Geſetz. Wenn daher auch der Chriſt die Gebräuche und Sitten dieſer Welt anerkennt und mitmacht, ſo geſchieht das nur aus demſelben Grund und mit denſelben Geſinnungen, als wenn ein Reiſender die Gebräuche und Sitten eines fremden Landes, ſo lange er ſich dort aufhält, mitmacht. Die Vertretung und Darſtellung der wahren chriſtlichen Geſinnungen übernahm daher ſpäter ein beſonderer Stand, gleichſam zur Sühne für die übrigen unchriſtlichen Stände. Uebrigens iſt die Geſchichte des Chriſtenthums — nicht nur die äußere, ſondern auch die innere, welche denkenden Köpfen ein höchſt intereſſantes und weites Feld noch darbietet — die Geſchichte der größten Widerſprüche, die je in die Erſcheinung getreten ſind.

mit dem Purpur und Prieſterrock vertauſcht hat*), iſt ſelbſt das Schinderhandwerk, ungeachtet die Kirche ſich bei der Hinrichtung der auf ihr Anſtiften geſchlachteten Ketzer immer krank geſtellt und eine beſondere Blutſcheu affectirt hat, nicht nur ein chriſtliches, ſondern — noch weit mehr — ein allerchriſtlichſtes Handwerk geworden. Seitdem die Staaten chriſtlich ſind, ſind die Chriſten keine Chriſten mehr. Wenn man einen Vicarius Dei hat, was braucht man Gott ſelbſt? Und wenn die Welt chriſtlich iſt, was braucht der Chriſt ſelbſt noch Chriſt zu ſein? Freilich muß man hierbei nicht vergeſſen die übernatürliche magiſche Kraft des Chriſtenthums, welche die Natur der Dinge verkehrt, ihre natürlichen Eigenſchaften in entgegengeſetzte verwandelt. Die verfolgende, herrſchende und herrſchſüchtige Kirche iſt z. B. in der Sprache des heiligen Auguſtins nicht die verfolgende, Gott bewahre! ſondern die verfolgte, die unterdrückte, die leidende, und der Strick, mit dem ein Ketzer erſt gepeitſcht und dann geknebelt und endlich gewürgt wird, nicht ein Zwangsmittel der peinlichen Halsgerichtsordnung, nein! nur ein Angebinde der chriſtlichen Liebe. So verwandelt die magiſche Kraft des chriſtlichen Glaubens Galle in Honig, Haß in Liebe, Lüge in Wahrheit! O Wunder über Wunder! Erſt geſchehen nur natürliche Wunder, aber mit Conſtantin dem Großen kommen die moraliſchen Wunder an die Reihe. Sonſt wurde Waſſer zu Wein, der Kranke geſund,

*) Schon im Zeitalter Conſtantins galt der Geiſtlichkeit das apoſtoliſche Pallium für ein unanſtändiges Gewand. Ein gewiſſer Euſtachius wurde auf dem Concilium zu Gangrena anathematiſirt, weil er als Prieſter das Pallium trug und dieſes einfache Gewand bei der Geiſtlichkeit wieder einführen wollte. (S. Salmasius Notae zu Tertullians Schrift: De pallio. Lugduni B. 1656. S. 87.) Da bekanntlich Kleider Leute machen, beſonders Leute von Diſtinction, ſo hat offenbar auch nur der Prieſterrock den Unterſchied zwiſchen Laien- und Prieſterſtand hervorgebracht. Denn derſelbe Tertullian, der einen pompöſen Panegyricus auf das aſcetiſche Pallium ſchrieb, derſelbe ſagt noch: Vani erimus, si putaverimus quod sacerdotibus non liceat, laicis licere. Nonne et laici sacerdotes sumus? ubi tres, ecclesia est, licet laici. De exhort. castit. Cap. 7.

der Blinde ſehend, aber jetzt wurde das Unchriſtliche zum Chriſtlichen. Erſt wurden die Heiden auf wunderbare Weiſe in Chriſten, aber dann wieder die Chriſten auf natürliche Weiſe in Heiden verwandelt. Das Mittelalter hatte die Aufgabe, den wunderbaren Transſubſtantiationsprozeß des Chriſtlichen ins Unchriſtliche und des Unchriſtlichen ins Chriſtliche fortzuſetzen und auszubilden, und das tieffromme Mittelalter hat dieſe Aufgabe aufs Beſte gelöſt. Jetzt haben wir ſtatt der Dornenkrone des Chriſtenthums die chriſtliche Kaiſerkrone, ſtatt Armuth Reichthum, ſtatt Einfachheit Prunkſucht, ſtatt Demuth Hochmuth, ſtatt Barfüßigkeit Stiefeln und Sporn*). Sonſt hieß es bei den Chriſten: nur die Tugend unterſcheidet uns — sola virtute distinguimur**) — aber jetzt kommen die chriſtlichen Höfe, die chriſtlichen Fürſten, die chriſtlichen Grafen und Freiherren zum Vorſchein, und es ſchneiden ſich die Unterſchiede zwiſchen den Patriciern und Plebejern ſelbſt mit Meſſerſtichen Angeſichts der chriſtlichen Liebe und des chriſtlichen Glaubens in die allerchriſtlichſten Herzen ein. Und nicht genug haben die gläubigen Chriſten an den weltlichen Würden, Reichthümern, Diſtinctionen und Titulaturen: auch die Kirche, die Perle, die aus dem blutigen Saft des Seitenſtichs des Heilands am Kreuze gequollen, muß mit allem Glanze irdiſcher Herrlichkeit und Eitelkeit ſchimmern, damit auch an der heiligſten Stätte die religiöſe Macht des Chriſtenthums, als ein lockender Gegenſtand der Ehrſucht und Habſucht, ihre Verſöhnung mit

*) Quis in principio, cum ordo coepit monasticus, ad tantam crederet monachos inertiam devenire? O quantum distamus ab his qui in diebus Antonii extitere monachi! Sic Macarius vixit! Sic Basilius docuit? Sic Antonius instituit? Sic patres in Aegypto conversati sunt? Mentior, si non vidi abbatem sexaginta equos et eo amplius in suo ducere comitatu. Dicas, si videas eos transeuntes, non patres esse monasteriorum, sed Dominos castellorum. (Divus Bernardus Clarev. ad Gulielmum abbatem Apologia.)

**) Minucius Felix (Octav. Cap. 37, §. 10) neben dem hier ſchicklich Voltaire einen Platz einnimmt, indem er gleichfalls ſagt (Mahomet); Les mortels sont égaux, ce n'est point la naissance, c'est la seule vertu, qui fait leur difference.

der Welt und mit den menſchlichen Schwächen und Leidenſchaften feiere*). So verwandelte ſich das erſt abſtracte Chriſtenthum in concretes, reales Chriſtenthum! Geiſtigkeit, Einfachheit, Armuth, Barfüßigkeit ſind Abſtractionen, traurige Abſtractionen; aber glänzende Federn, aber Silber und Gold, aber Purpur und Seide, aber Stiefeln und Sporn ſind „reale Potenzen," Dinge, womit ſich ſchon ein menſchliches Herz ſattſam befriedigen kann. Zwar führte auch das Mittelalter in ſeinem Wappen die drei Blumen der Keuſchheit, der Armuth, der Demuth (Gehorſams). Aber was einſt freier Wille war, wurde jetzt, wo der Wille verſchwunden, zu einem äußerlichen Geſetz, und was einſt Tugend, zu einem Gelübde, welches nicht gehalten wurde. Das Weſen war untergegangen, aber der Schein davon zurückgeblieben als ein Bild der Vorſtellung und Einbildungskraft. Die Verwirklichung dieſes aus dem Leben verſchwundenen, nur in der Einbildung exiſtirenden Chriſtenthums war die chriſtliche Kunſt. Das Bild erhält den Menſchen in der ſüßen Illuſion, das noch zu beſitzen, was er bereits verloren; es ſagt ihm gleichſam in den wohlklingendſten Phraſen orientaliſcher Blumenſprache die größten Schmeicheleien ins Geſicht, welche dem Thoren, weil ſie ihm gefallen, für baare Münze gelten und ihn daher in den frommen Wahn einwiegen, daß er das wirklich noch ſei und beſitze, was das Bild ihm

*) La grandeur, ſagt ein ſatyriſcher Franzoſe, et la majesté de l'Eglise Catholique demandent un Chef qui possede non pas les vertus d'un Prêtre, mais les talens d'un fin Politique. Elles demandent un Chef qui ait le courage de se damner pour le bien et pour l'agrandissement de ses Etats. C'est là le moyen de faire l'office du bon Pasteur, qui met sa vie pour ses brebis. Dieſes ſatyriſche Urtheil beſtätigte das Urtheil der Katholiken ſelbſt. Der Cardinal Bellarmin gab auf die Frage: warum denn ſo wenige Cardinäle in der Liſte der Heiligen ſtünden? zur Antwort: perchè vogliono esse santissimi. (Bayle, Dictionnaire hist. Art. Bellarmin. Rem. U.) Der Cardinal Palaviccini ſagt von dem frommen Pabſt Hadrian VI.: Fu Ecclesiastico ottimo, Pontefice in verità mediocre. (Bayle ibid. Art. Hadrian VI. Rem. Q.) Und der Pabſt Eugenius IV. bekannte ſelbſt, nach dem Bericht ſeines Lebensbeſchreibers, auf dem Todtenbette, daß es für ſein Seelenheil beſſer geweſen wäre, wenn er nie Cardinal und Pabſt geweſen. (Bayle Art. Eugene IV. Rem. C.)

vorſpiegelt. Die chriſtliche Kunſt war der Bernſtein, zu dem ſich das ätheriſche Oel des Chriſtenthums verkörpert hatte; aber das Chriſtenthum, das in dem ſchönen Stein eingefaßt war, ach! es war ſo wenig ein lebendiges, als das Inſekt, das in dem Bernſtein eingeſchloſſen iſt, es war nur ein Reſt einer untergegangenen Welt. Den Mangel an innerer Wahrheit ſollte die Kunſt mit ihrer Farbenpracht beſchönigen. Das einfache Abendmahl des Herzens war ſo zu einem ſplendiden Ohren- und Augenſchmaus geworden*). Der Text des Tafelgeſangs war der Vers:

Will das fromme Herz ſich laben,
Muß auch Ohr und Aug' was haben.

Endlich kam die Reformation und zerſtörte den blendenden, aber weſenloſen Schein und verwarf die drei chriſtlichen Tugenden, die längſt als läſtliche Gebote empfunden waren, als die charakteriſtiſchen Eigenſchaften des chriſtlichen Standes und als die Mittel zur chriſtlichen Seligkeit**). Nur im Glauben, hieß es jetzt, liegt die differentia specifica des Chriſten; im Uebrigen iſt er Menſch wie ein Anderer, gehört er der Welt, dem Staate an. Ihr dürft heirathen und Kinder zeugen, ſo viel Ihr wollt und könnt, ohne Euch darüber ein einziges graues Haar wachſen zu laſſen; Ihr dürft Euch Schätze ſammeln im Himmel, aber auch auf Erden, ohne Euch damit einer widerchriſtlichen Handlung zu

*) Ostenditur pulcherrima forma sancti vel sanctae alicujus et eo creditur sanctior quo coloratior. Magis mirantur pulchra quam venerantur sacra. O vanitas vanitatum, sed non vanior quam insanior. Fulget ecclesia in parietibus et in pauperibus eget. De sumptibus egenorum servitur oculis divitum. Inveniunt curiosi quo delectentur et non inveniunt miseri quo sustententur. (Bernard. loc. cit.)

**) Das poſitive Verdienſt der Reformation um die Menſchheit in ſittlicher Beziehung — ein Verdienſt, welches allein ſchon die Reformation als eine nothwendige Handlung legitimirt — liegt eben hierin, daß ſie die tiefe Heuchelei und Scheinheiligkeit der Kleriſei und des Mönchthums entlarvte und zerſtörte.

zeihen; Ihr dürft Kriege und Injurienprozesse führen, so viel Ihr wollt, ohne Euch darüber Scrupel zu machen; kurz Ihr dürft Alles thun, was nur nicht mit Recht und Moral streitet; aber glauben müßt Ihr, glauben steif und fest; nur der Glaube macht Euch selig, nur der Glaube zu Christen, sonst Nichts. So schwand das Christenthum aus dem Leben und an seine Stelle trat die natürliche Moral, der weltbürgerliche Verstand. Das Christenthum gab das Adelsdiplom seiner übernatürlichen Herkunft auf: der Christ amalgamirte sich mit dem natürlichen Menschen; aber ein Anhaltspunkt der Differenz blieb noch übrig — der Glaube im Widerspruch mit der natürlichen Vernunft, d. h. mit der Vernunft κατ' ἐξοχήν. Nur diesen Widerspruch ließ man sich noch als den letzten Ausweg offen; er ist die letzte Grenze zwischen Himmel und Erde, der letzte Anhaltspunkt des Anspruchs auf ein himmlisches Jenseits, denn mit der Aufhebung dieses Widerspruchs schwindet das intellectuelle Bedürfniß und folglich die sittliche Bestimmung des Jenseits, welche allein darin bestehen kann, die Unbegreiflichkeiten und Widersprüche des Glaubens mit der Vernunft aufzulösen und so den Glauben in Erkenntniß umzuwandeln. Aber o Wunder über Wunder! der letzte und größte Transsubstantiationsprozeß des Christlichen ins Unchristliche und des Unchristlichen ins Christliche wird in unserer Zeit vollbracht.

Die ersten Stacheln von der Dornenkrone des Christenthums gingen tief in das Fleisch des natürlichen Menschen hinein; selbst im Mittelalter ward noch von Einzelnen das Christenthum als das Kreuz des natürlichen Menschen empfunden — so brüsteten sich die Franciscaner noch mit den Wunden, den Stigmaten, welche dem Fleische des heiligen Franciscus als Wahrzeichen seiner himmlischen Liebesglut eingebrannt gewesen. Die Reformation zog die Stacheln der Dornenkrone aus dem Fleische heraus, aber das Christenthum war ihr doch noch ein Dorn im Auge des natürlichen Menschen. „Alle unsere Artikel im Glauben, sagt Luther, sind sehr schwer und hoch, die kein Mensch ohne des heili-

gen Geiſtes Gnade und Eingeben faſſen kann. Ich zeuge und rede davon als einer, der nicht wenig erfahren hat ...“ „Da wird ſich die Vernunft nimmer drein ſchicken können, daß wir, wenn man uns in die Taufe ſteckt, durch das Blut Chriſti von Sünden abgewaſchen werden, daß wir im Brote den Leib Chriſti eſſen ꝛc. Solche Artikel werden für eine lautere Narrheit von weltweiſen Leuten gehalten. Aber wer's glaubt, ſoll ſelig werden.“ „Es iſt aber eine lächerliche Predigt, die hier St. Paul thut, wovon beide Tod und ewiges Leben herkommen, und läßt ſich anſehen für ein große ſtarke Lüge bei der klugen Vernunft und weltlichen Weisheit, daß das ganze menſchliche Geſchlecht ſoll um fremder Schuld willen eines einzigen Menſchen allzumal ſterben ꝛc. das iſt ja ein ungeſchickt Ding, wenn man ihm will nachdenken. Und hat mich ſelbſt oft wunderlich und fremd angeſehen, und iſt wahrlich ein ſchwerer Artikel ins Herz zu bringen, wenn ich ſehe einen Menſchen todt hintragen und beſcharren, daß ich doch mit ſolchem Herzen und Gedanken ſoll davon gehen, daß wir werden mit einander wieder auferſtehen. Woher oder wodurch? Nicht durch mich oder um irgend eines Verdienſtes willen auf Erden, ſondern durch dieſen einigen Chriſtum. Darum heißt es eine Predigt für den Chriſten und ein Artikel des Glaubens.“ „Auferſtehung des irdiſchen Leibes ſtrebt wider die Erfahrung. Denn man ſiehet vor Augen, daß alle Welt hingeriſſen wird und ſtirbt. Einen freſſen die wilden Thiere, den andern friſſet das Schwert; dieſer läſſet ein Bein in Ungarn, jener wird mit Feuer verbrannt, den verzehren die Würmer in der Erden, jenen die Fiſche im Waſſer, einen andern freſſen die Vögel unter dem Himmel und ſo fort an. Da will's ſchwer ſein zu glauben, daß der Menſch (d. i. der Leib) wiederum leben ſoll und des Menſchen Glieder, die ſo weit von einander zerſtreuet, zu Aſche und Pulver gemacht werden in Feuer, Waſſer, Erde, wiederum zuſammenkommen ſollen. Wenn man's nach der Vernunft ausrechnen will, ſo läßt ſich's anſehen, als ſei dieſer Artikel von der Auferſtehung der Todten

gar nichts oder doch ganz ungewiß *).“ O armer Luther, o hätteſt Du erlebt das Licht unſerer Tage, wie glücklich wärſt Du! Den letzten Haken, an den das Chriſtenthum ſeine Diſtinction angeknüpft, den letzten Splitter von dem Kreuze der Chriſten, den letzten Dorn im Auge des natürlichen Menſchen, den Du übrig gelaſſen, hat man jetzt, im goldenen Zeitalter der „gläubigen, poſitiven Philoſophie,“ vermittelſt einer wunderbaren chirurgiſchen Operation glücklich herausgebracht. Jetzt, Luther! wäreſt Du nicht mehr genöthigt, zur Ehre der Bibel „die Vernunft zu erwürgen.“ Die einſt Dir ſo peinliche Unvernunft des Glaubens iſt jetzt zur Vernunft geworden, aber dafür freilich auch die Vernunft zur Unvernunft übergeſchnappt. Nicht mehr iſt die Vernunft ein brüllender Löwe, ein ungeſchlachtes wildes Thier, welches man mit dem Schwerte des Glaubens erwürgen muß; nein, ſie iſt kirre wie eine Turteltaube und fromm wie ein Lamm und geduldig wie ein Eſel, dem man alles Mögliche aufbürden kann, und poſſirlich wie ein Affe, der dem Glauben alle ſeine Sprünge über die Grenzen der Vernunft und Natur nachmacht. O Wunder über Wunder! Auf der Hochzeit zu Kana wurde das Waſſer auf eine der Vernunft unbegreifliche und widerſprechende Weiſe in Wein verwandelt, und jetzt auf der Hochzeit des Glaubens und der Vernunft wird das miraculös transſubſtanzirte Waſſer wieder in integrum reſtituirt, d. h. in das natürliche Waſſer der Vernunft aufgelöſt. Wie „elaſtiſch“ iſt doch das Chriſtenthum! Erſt geſchahen die natürlichen Wunder, hierauf die moraliſchen und endlich geſchehen die intellectuellen Wunder. Erſt wurden die Heiden in Chriſten und dann wieder die Chriſten in praktiſche Heiden, und endlich, um alle Facultäten durchzumachen und das Ganze für immer würdig zu beſchließen, auch in theoretiſche, in intellectuelle Heiden verwandelt. O wundervolles Finale! Ich ſelbſt

*) Dieſe Stellen ſind Bretſchneiders Schrift: die Theologie und die Revolution, entnommen.

bin ganz davon entzücket, ob ich gleich nicht verhehlen kann, daß mir der Esel Bileams durch sein überlautes Geschrei, womit er mir, zweifelsohne um seine Existenz und Glaubwürdigkeit zu sichern, gegen die Verbindung des Glaubens mit der Vernunft feierlichst protestiren zu wollen schien, einige Mißtöne in das sonst so harmonische Concert gebracht hat *). Doch ich will durch eine so odiöse Erinnerung Euch nicht den Genuß verbittern. Ich bitte mir aber dafür von Euch Eines

*) Der Esel oder vielmehr die Eselin Bileams wird hier keineswegs Scherzes halber angeführt. Wenn man von der Uebereinstimmung der Vernunft und des Christenthums redet, so hat auch der Esel Bileams ein Wort mit drein zu reden. Das Wunder mit diesem Esel wird von der Bibel eben so schlicht als eine historische Begebenheit erzählt, als irgend ein anderes Wunder. Der gelehrte Joh. Clericus (le Clerc) macht in seinem Commentar zu den Büchern Mosis, ob er gleich für seine Zeit ein aufgeklärter Orthodoxer war und selbst von den strengen Orthodoxen diesem seinem Commentar der Vorwurf gemacht wurde, daß er die Weissagungen und Wunder zu entkräften (enervare) suche, über das Wunder mit dem Esel Bileams folgende Bemerkung: Idem effecit Deus per se aut per Angelum in asinae ore ac id quod facit in Organo, qui ejus instrumenti certis motibus varios modulatur sonos. Hoc a Deo fieri potuisse non magis incredibile est, quam creatos initio homines, quos loquendi facultate ornavit. Profecto res in se spectata nullam difficultatem habet; nec quidquam huic historiae objici potest, nisi mirum videri, propter rem tantillam factum esse prodigium, cui nunquam postea simile contigit. Quo factum ut Maimonides haec omnia in visione Balahamo visa esse fieri. ut alii observarunt, crediderit. At nihil est in hac narratione, quod vel minimam suspicionem creare possit somnii hic narrati. Nam quamvis invenire nequeamus rationem, ob quam Deus tantum ediderit portentum, quis hinc ausit colligere editum non fuisse? Dei consilia et fines Dei quis dicere potest se ita perspexisse etc.? Itaque huic historiae nihil potest objici, quod ejus fidem dubiam facere possit. p. 424 (Edit. Tubingae 1733). Herder in seinem Geist der hebräischen Poesie erklärt dieses Wunder aus den merkwürdigen Zuständen und der an das Unglaubliche grenzenden Einbildungskraft einer Schamanenseele, also als eine psychologische Erscheinung, eine Vision. Das läßt sich hören; aber mit dieser oder irgend einer andern natürlichen Erklärung haben wir auch dem Esel das Maul gestopft und der Vernunft allein das Stimmrecht eingeräumt. Und nun stimmt freilich auch die Vernunft mit dem Esel überein, aber nur weil der Esel jetzt selbst mit der Vernunft übereinstimmt, und zwar nur dadurch, daß er auf menschliche Sprache und Vernunft verzichtet hat und nichts mehr sein will, als ein purer Natureſel.

aus: verlangt nicht von den Ungläubigen, welche nicht, wie Ihr, mit dem einen Auge in das himmliſche Jenſeits hinauf, mit dem andern auf die Erde herabblicken, ſondern beide Augen auf einen Punkt concentriren, daß ſie auch ſchielen, wie Ihr, und mit dem Himmel auch die Wahrheit opfern.

Kritiken des modernen Afterchristenthums.

I.

Kritik der „christlichen Rechts- und Staatslehre.“

(Von Fr. Jul. Stahl 1833.)

1835.

Nachdem der Verf. in dem ersten Bande zur niederschlagenden Beschämung der menschlichen Vernunft, die nun, für immer gewitzigt, sich nicht mehr unterstehen wird, auf eigne Faust zu speculiren, die großen Philosophen, ehemals die Götzen ihrer Zeit, namentlich einen Spinoza, Fichte und Hegel als gottlose Heiden aus dem Reiche des zeitlichen und ewigen Lebens in das Scheol der dürren todten Abstraction hinabgeschleudert und hiermit den negativen und theoretischen Beweis von den Schwächen der Vernunft geliefert hat: so folgt denn nun in dem zweiten positiven Theile, dem wir daher auch wegen seiner größern Wichtigkeit aus Mangel an Raum allein diese Anzeige bestimmt haben, der practische und positive Beweis, den er jedoch — und zwar ganz consequenter Weise — hier nicht mehr von der Vernunft Anderer, sondern

ſeiner eignen ablegt. Der Verfaſſer geht nämlich bei ſeiner Philoſophie von den Principien des Chriſtenthums aus, und er mußte daher, nachdem er die Splitter in den Augen der Andern aufgezeigt hat, die Balken in ſeinem eignen Auge öffentlich zur Schau tragen, um ſo mehr, als eben gerade dieſe Balken die einzigen feſten Stützen ſeines philoſophiſchen Gebäudes ſind. Denn hätte er nicht die Blößen ſeiner eignen Vernunft aufgedeckt, ſo wäre Er ja als die Inſtanz übrig geblieben, an welche die menſchliche Vernunft, nachdem ſie doch bereits in dem erſten Theile den Prozeß verloren, noch immer und gewiß mit Erfolg hätte appelliren können. Erkennen wir hierin die tiefe Ironie des Verfaſſers! Die Philoſophen ſind gefallen durch eine fremde Hand. Er aber fällt durch ſeine eigne; er ſtirbt den Tod des Helden, den Tod des Märtyrers, um die Wahrheit ſeiner Philoſophie, daß es mit der ſich ſelbſt überlaßnen Vernunft nichts iſt, mit ſeinem Blute zu beſiegeln.

Doch zur Sache! Das Buch beginnt mit der Freiheit und Perſönlichkeit Gottes, als dem Principe, an welches von nun an die Philoſophie und die Wiſſenſchaften überhaupt angebunden werden ſollen. Die bisherigen Begriffe der Philoſophie von der Freiheit ſind aber nach dem Verfaſſer nur negative Begriffe, ſo auch der Begriff der Selbſtbeſtimmung. „Auch das nothwendig Wirkende, das Geſetz, der Mechanismus iſt nicht von Anderem beſtimmt.“ „Der poſitive Begriff der Freiheit iſt, daß dieſes eigne Weſen, welches von keinem andern beſtimmt wird, auch ein ſchöpferiſches ſei, d. i. daß ihm eine unendliche Wahl zukomme.“ „Freiheit iſt Wahl.“ „Bei der Vorſtellung der Freiheit ſtellt ſich unſerem Bewußtſein auch die der Wahl unzertrennlich dar. Wer keine Wahl hat, den wird niemand frei nennen.“ Schon in ihrem Anfange gibt die ſogenannte „poſitive Philoſophie“ ein augenfälliges Beiſpiel von der Oberflächlichkeit und Unwahrhaftigkeit, mit der ſie die bereits vorhandnen tiefen Beſtimmungen der Philoſophie von der Freiheit auffaßt. Von der Selbſtbeſtimmung, um nur bei dieſer als der allgemeinſten Beſtimmung ſtehen zu bleiben, iſt unzer-

trennlich die Actuosität. Mit dem Begriffe eines bestimmt seienden Wesens wurde von jeher in der Philosophie der Begriff eines passiven, mit dem Begriffe aber eines sich selbstbestimmenden der Begriff eines durch und aus sich selbst activen Wesens verbunden. Man denke z. B. nur an die Leibnitzischen Monaden. Der Begriff des Geistes, des Lebens (im Allgemeinen), der aus sich selbst zeugenden und schaffenden Kraft ist also identisch mit dem Begriffe der Selbstbestimmung. Dem Verfasser aber ist die Selbstbestimmung eins mit Nicht-von Anderm bestimmt-werden, und daher aus dem ganz natürlichen Grunde, weil er sie nur negativ auffaßt und ausdrückt, ein negativer Begriff, gleichwie jeder positive Satz, negativ ausgedrückt, nichtssagend ist. Die ursprünglich in dem Begriffe der Selbstbestimmung schon enthaltene und mitgedachte Bestimmung der schaffenden Thätigkeit bringt er erst, nachdem er sie eigenmächtig daraus weggelassen hat, hintennach herbei und zwar als eine besondere, aparte Bestimmung, und verbindet dann nach seiner leicht-fertigen Manier durch ein gedankenloses: das ist das Schaffen mit dem Wählen, als verstünde sich deren Einheit von selber. Die Art, wie der Verfasser die Philosophie versteht und beurtheilt, besteht überhaupt darin, daß er durch die eigne Seichtigkeit seiner Auffassung ihre Ideen auf das Minimum ihres Inhalts reducirt, daß er gerade den Kern aus ihnen herausfallen läßt, und nur die leere Schaale in seinen Händen behält, um dann die eignen Bestimmungen als die wahren positiven Bestimmungen hineinlegen zu können. Das Schönste aber dabei ist, daß der sogenannte negative Begriff immer gerade der positive wahre Begriff; dagegen der sogenannte positive Begriff, nicht nur der allernegativste, dürftigste Begriff, sondern vielmehr die der Sache unangemessenste, die begriff- und gedankenloseste Bestimmung ist, die man sich nur immer vorstellen kann. Denn was soll man dazu sagen, wenn man liest, daß die Wahl der positive Begriff der Freiheit, ja der absoluten Freiheit Gottes sein soll? Die Wahl ist so wenig Freiheit, daß gerade nur in der Negation der Wahl die Freiheit besteht, daß accurat da,

wo die Wahl aufhört, die Freiheit anfängt. Wahl macht Qual. Frei fühlt sich der Mensch nur da, wo er es zum Entschluß, zur Entscheidung, zur bestimmten, das Gegentheil, ja die Möglichkeit des Gegentheils ausschließenden Handlung gebracht hat, frei fühlt er sich nur im Thun, aber nicht im Wählen, frei also nur in der Kraft der Selbstbestimmung, in der Energie, die Wahl aufzuheben, sich selbst seine Nothwendigkeit zu sein. Die lebendige That, der positive Begriff der Freiheit, ist die Selbst-Bestimmung, die Wahl nur ein der Freiheit, wie sie am Endlichen, im menschlichen Individuum erscheint, voraus- und entgegengesetzter, ein auf Unbestimmtheit und Unentschiedenheit, also auf einem Mangel beruhender, folglich ein aufzuhebender, endlicher Zustand — ein Zustand, keine That, keine Energie. Der göttlichen Freiheit wird daher der Mensch nur in solchen Momenten des Lebens theilhaftig, wo seine Handlungen, Worte, Empfindungen, Gedanken den Charakter der absoluten Bestimmtheit, das ist der Nothwendigkeit an sich tragen. Der schöpferische Geist des Menschen ist, wenn und indem er wählt, aus sich herausgerissen, in einem unseligen Mittelzustand zwischen Schaffen und Nichtschaffen. Nur da fühlt der Mensch sich frei, wird er die Kraft des Schaffens auf eine beseligende Weise inne, wo seine Empfindungen und Gedanken die Möglichkeit des Andersseins ausschließen, wo sie mit ihrem Gegenstand identische das ist nothwendige sind, wo sein Kopf kein Lexicon ist, in dem er aus einer Menge gleichbedeutender oder verwandter Ausdrücke den passendsten nach Gutdünken auswählt, sondern ein geistvolles Collectaneenbuch so zu sagen, in dem lauter ἅπαξ λεγόμενα vorkommen. Aber der Mensch erhebt sich vermöge der Schranke seiner Individualität auch in den Momenten der höchsten Freiheit, in den Momenten seiner geistigen Schöpfungen nur selten in das ungetrübte Gefühl und Bewußtsein der absoluten Vollkommenheit und Nothwendigkeit, es bleibt ihm meist noch im Hintergrunde das wenn gleich schwache Gefühl der Möglichkeit des Anders- und Besserseins übrig. Wahl ist also ein unverkennbares Zeichen der Beschränktheit eines Wesens.

Das Genie trifft mit Einem Schlage den Nagel auf den Kopf; es wählt nicht.

Es ist richtig: die Auswahl, die der Verfasser nach seiner unzuverlässigen, schwankenden, begrifflosen Confussionsmethode nicht von Wahl unterscheidet, bedeutet im Leben so viel als Reichthum. „Freiheit, sagt der Verfasser, ist Reichthum, aber nicht ein Reichthum des Besitzes, sondern der Erzeugung" — ein Zusatz, der jedoch hier nicht in Betracht kommt — und als einen „unwiderleglichen?" Beweis von dem Dasein einer unendlichen Wahl führt er ein Beispiel ihrer Wirkungen an, nämlich dieß, daß es, „unzählige Steine und Muscheln und Gewächse und unzählige menschliche Individualitäten gibt!" Es ist richtig, wer eine reiche Garderobe hat, ist nicht beschränkt und abhängig, wie der arme Teufel, der nur Einen Rock im Vermögen hat und daher, wenn er zerrissen ist, beim schönsten Wetter zu Hause bleiben muß, wenn er gleich herzlich gerne ausgehen möchte. Der Reiche kann, frei vom Zwange der Noth, nach Belieben zwischen Diesem oder Jenem wählen; aber diese Freiheit ist selbst nur eine beschränkte, fällt selbst in das Gebiet der Unfreiheit hinein; nur in Bezug auf das Besondere, auf dieses oder jenes Individuum, aber nicht in Bezug auf die Sphäre, die Gattung, zu der diese Individuen gehören, ist er frei, also z. B. wohl frei in der Beziehung, ob er heute den schwarzen, den rothen oder blauen Rock anziehen will, aber nicht frei in Bezug auf den Rock selbst. Reichthum ist eben so gut Abhängigkeit als Armuth. Die Auswahl, der Reichthum setzt eine Fülle an zwar der Beschaffenheit nach verschiedenen, aber doch im Wesen gleichen Dingen voraus. Aber gerade dieser Ueberfluß deckt die Blöße des Reichthums auf, zeigt ihn in seinem Elend, seiner Nichtigkeit und Geistlosigkeit. Dem Geiste genügt vollkommen ein einziges Individuum aus einer Fülle wesensgleicher Dinge Und der Mensch ist daher gerade darin frei, daß er sich nur auf das Nothwendige beschränkt. Die Armuth eines Diogenes ist ein würdigeres und richtigeres Beispiel der Freiheit, als der Reichthum eines Crösus. Wir sehen

daher die positive Philosophie schon in ihrem obersten und wichtigsten Begriffe in ihrer ganzen Eitelkeit und Nichtigkeit. Statt uns mit dem Begriffe der Freiheit in das Gebiet des Geistes zu erheben, führt sie uns vielmehr, um unsre Augen mit dem nur einer kindischen Phantasie imponirenden Farbenreiz einer unendlichen Mannigfaltigkeit zu blenden, in einen Galanteriewaarenladen als den angemessensten Platz, wo sie ihre tiefen Mysterien von der Schöpfung der Welt auskramen kann. „Es ist nothwendig, sagt der Verfasser, daß die Schöpfung göttlich ist. Aber es war nicht nothwendig, daß die Schöpfung gerade diese wurde, die sie nun wirklich ist, Gott konnte die unermeßliche Fülle seines Wesens auch in anderer und der mannigfachsten Weise offenbaren.“ Welch ein kindischer Gedanke! als wäre das Wort Gottes, die Welt nicht ein ἅπαξ λεγόμενον, als wäre Gott nicht gerade deswegen Gott, weil, was er schafft, schlechterdings so ist, wie es sein soll, das ist absolut der Idee gleich und gemäß, und daher da, wo zwischen dem Begriff und dem Object, zwischen der Idee und dem Product oder dem Dasein eine absolute Identität stattfindet, nicht alle Möglichkeit des Andersseins, folglich alle Auswahl und Mannigfaltigkeit ausgeschlossen. Nur dem Elend, der Noth des materiellen Daseins verdankt die Mannigfaltigkeit ihren Ursprung. So kommt die Mannigfaltigkeit der menschlichen Individualitäten nur daher, daß kein einzelnes Individuum wegen seiner Beschränktheit der adäquate Ausdruck der Idee, der Gattung ist und daher die Natur den Mangel der einen Existenz durch die Schöpfung eines andern Wesens zu ergänzen sucht, um durch diese Mannigfaltigkeit im Dasein die Einheit des Wesens darzustellen. Alle Varietät existirt nur für die sinnliche Anschauung; in der wahrhaften, der göttlichen Anschauung ist sie nur der Ausdruck des einfachen, sich überall gleichen Wesens. Vor Gott machen die unzähligen mannigfaltigen Menschen nur Ein Wesen, das ist den Menschen aus.

Eben so wie die Auswahl das ist die unbestimmte Wahl, die Wahl zwischen blos Verschiedenem, fällt aber auch die Wahl als be-

ſtimmte Wahl, als Wahl zwiſchen Entgegengeſetztem in das Gebiet der gemeinſten Empirie. Der Verfaſſer ſagt ſelbſt richtig: „Gott iſt allerdings auch eine Möglichkeit verſagt . . . die Möglichkeit des Ungöttlichen.“ „Er kann nicht zugleich das Böſe (abſolut) wollen.“ „Die Wahl zwiſchen Gut und Bös iſt allerdings bei Gott nicht, und iſt gerade ein Widerſpruch gegen die Freiheit, ſondern Wahl überhaupt (?) und zwar unendliche ſchaffende Wahl.“ Allein da in Gott keine Wahl zwiſchen Gut und Bös, dieſen ſittlichen Gegenſätzen iſt, ſo iſt in ihm überhaupt keine Wahl zwiſchen Gegenſätzen, denn Nicht-ſchaffen (I. B. 313. 325) — oder wie man ſonſt die Gegenſätze der Wahl ausdrücken will — iſt für Gott eben ſo gut eine Impotenz, ein Mangel, ein rein Negatives, wie das Böſe; folglich iſt in ihm gar keine Wahl, denn Wahl iſt nur denkbar zwiſchen Verſchiedenem oder Entgegengeſetztem. Im Endlichen iſt die Negation einer poſitiven Beſtimmung ſelbſt wieder etwas Beſtimmtes, Poſitives, kein rein Negatives; die Gegenſätze ſind in ihm beide Realitäten. Aber eben deswegen kann auch nur im Endlichen Wahl ſtattfinden; denn wie ſollte da, wo das Eine ein rein Negatives, das Andre ein rein Poſitives iſt, die Wahl Platz haben? Der Eſel Buridans ſteht in der Mitte zwiſchen Heu und Waſſer, die beide für ihn Realitäten ſind, und das Plus oder Minus derſelben kann vernünftiger Weiſe nur der intenſivere Grad des Durſtes oder Hungers beſtimmen. Aber die Negation einer Beſtimmung, wie ſie in Gott iſt und gedacht wird, iſt eine reine bloße Negation, denn die Realitäten in Gott ſind nicht einſeitige, ſondern abſolute, darum gegenſatzloſe Realitäten. So iſt Nichtſchaffen im Endlichen ein poſitiver Zuſtand, eine Realität: Ruhe, Erholung; aber in Gott iſt nur Schaffen. Das Nichtkönnen-nicht-ſchaffen gerade das iſt die abſolut poſitive Kraft Gottes, ſeine Freiheit, gleichwie das Nicht-anders-ſein-können, die unbedingte Verneinung der Möglichkeit irgend eines Andersſeins das abſolute Sein Gottes ausmacht. Wahl und Auswahl ſind alſo durch und durch, ſchlechterdings Gottes unwürdige Beſtimmungen — Beſtimmungen, von

denen wir nicht Dieſes oder Jenes, ſondern die wir ſelbſt ganz und gar ohne alle Schonung fahren laſſen müſſen, um uns zur Idee Gottes und der Freiheit auch nur erheben zu können. Durch die Prädicate; „unendlich, ſchaffend, zeugend," wodurch ſie ſpecifiſch von der menſchlichen Wahl unterſchieden werden ſollen, werden ſie nicht fähig, die göttliche Natur auszudrücken, weil ſie ihrem Weſen nach, toto genere, ihrer unwürdig und von ihr abgetrennt ſind, und es überdem im höchſten Grade gedankenlos iſt, Beſtimmungen, die in die Sphäre der äußerſten Endlichkeit hineinfallen, das Prädicat des Unendlichen anzukleben. Das Endliche hat nur einen Sinn in der Schranke ſeiner Beſtimmtheit, ſo auch die Wahl. Die unendliche, die ſchaffende Wahl iſt daher eine leere Phraſe, ein Unding.

Nachdem nun alſo der Verfaſſer mit apodiktiſcher Gewißheit in den wunderſchönſten Phraſen das Weſen der Freiheit in die Wahl geſetzt und ſo das ſchwierige Capitel von der Freiheit mit leichter Mühe abgefertigt hat, kommt ihm plötzlich, wie ein Pudel, der ſeinen Herrn verloren hat, der leidige Begriff der Nothwendigkeit zwiſchen die Beine gelaufen. Die Wahl wurde angewandt, um die Nothwendigkeit von Gott auszuſchließen, gleichwohl iſt dieſer Begriff aber wie ein zudringlicher Gläubiger, der ſeine Forderungen in aller Strenge geltend macht. Es wäre beſſer, denkt der Verf. bei ſich im Stillen, wenn dieſer Begriff gar nicht wäre, aber da er nun einmal, leider Gottes! iſt und als eine unläugbare Realität ſich dem menſchlichen Bewußtſein aufdringt, ſo muß man ihm doch auch, wenigſtens honoris causa, eine Stelle in der Philoſophie zu verſchaffen ſuchen. Man denkt vielleicht, daß der Verf. über das Plätzchen, das er der Nothwendigkeit einräumen ſoll, in große Verlegenheit gerathen wird, aber man irrt ſich. Er placirt ohne allen Anſtand blos vermittelſt des Machtſpruchs: „Gottes Freiheit iſt durchaus nicht daſſelbe mit der Nothwendigkeit in keiner Beziehung, aber doch mit ihr geeint" zur Rechten Gottes die Freiheit, zur Linken die Nothwendigkeit. Wundre ſich Keiner darob und frage: wie die Noth-

wendigkeit mit der Freiheit zusammenhänge. Die Freiheit, die Freiheit, und nochmals die Freiheit ist ja von nun an das Princip der Welt und der Wissenschaft, nicht der triste, rigorose, langweilige Vernunftzusammenhang, der vielmehr „für immer entfernt und abgehalten werden soll", und der Mensch ist das Ebenbild Gottes, der absoluten Freiheit. Und das Ebenbild stellt sein Urbild in der Wissenschaft darin dar, daß der Grund dieser Verknüpfung der Nothwendigkeit mit der Freiheit, so wie der Verbindung aller andern Prädicate mit ihren Subjecten nicht Gesetz, Vernunft, Nothwendigkeit, sondern der Wille, die freie That, der lebendige Entschluß des Ebenbildes ist, das im Besitze seiner unendlichen Wahlfülle eben so wie die Nothwendigkeit auch irgend einen andern beliebigen Begriff mit der Freiheit hätte verknüpfen können. Zwar gibt sich die positive Philosophie, um den Vorwurf der Willkürlichkeit nicht an sich kommen zu lassen, auch den Schein von Deduktionen und Vermittlungen, aber sie verdeckt die erste Willkürlichkeit immer nur durch eine zweite noch gröbere Willkürlichkeit. Durch ganz fremde, mit den Haaren herbeigezogene Bestimmungen sucht sie nämlich entgegengesetzte, nur durch die gesetz- und gedankenwidrigste Willkür zusammengeflickte Begriffe mit einander zu vermitteln. So sucht denn auch der Verf. scheinbar die Freiheit mit der Nothwendigkeit in einen Zusammenhang zu setzen, und zwar dadurch, daß er die Prädicate „der Bestimmtheit und Unveränderlichkeit Gottes" zwischen jene zwei heterogene Begriffe einschiebt. „Die Person, in dieser Weise macht der Verf. seinen Uebergang von der Freiheit zur Nothwendigkeit, ist ein bestimmtes, an Kräften und Eigenschaften reiches Wesen und ist selbstbewußter Geist," Aber — abgesehen von diesem letztern Nachsatz, dem zufolge das Wesen der Person: der selbstbewußte Geist als eine besondere, nachträgliche Eigenschaft erscheint — ist denn der Stein, der Baum, das Thier nicht auch ein bestimmtes, an Kräften und Eigenschaften reiches Wesen? Ist diese Bestimmung aus dem Begriffe der Freiheit und Persönlichkeit abgeleitet? Ist damit etwas Bestimmtes,

Beſonderes von ihr ausgeſagt? Oder ſind wir nicht vielmehr plötzlich aus dem Gebiete der Freiheit in das Gebiet der Botanik, Mineralogie und Zoologie verſetzt? Wie hängen denn überhaupt die Begriffe des Weſens und der Beſtimmtheit mit dem Begriffe der Perſönlichkeit zuſammen? Jacobi ſagt: „Meine Philoſophie fragt: wer iſt Gott, nicht, was iſt er?“ und ſpricht dadurch die große Differenz zwiſchen dieſen Begriffen deutlich genug aus. Der Terminus medius zwiſchen dem Begriffe eines beſtimmten Weſens und der Perſönlichkeit, das Band alſo zwiſchen der Nothwendigkeit und Freiheit iſt bei dem Verf. daher nicht ein beſtimmter Gedanke, nicht ein vernünftiger Grund, nicht logiſcher Zuſammenhang, ſondern im Gegentheil die gedankenloſe Willkür, die ſpäter auch die Perſönlichkeit Gottes auf die nämliche geſetzloſe Weiſe mit der Dreieinigkeit verknüpft, obgleich Gott ganz in dem antitrinitariſchen Sinne eines Jacobi von dem Verf. als perſönlicher gefaßt und beſtimmt wird. Aber dergleichen Widerſprüche und Geſetzloſigkeiten incommodiren natürlich nicht das laxe Gewiſſen der poſitiven Philoſophie. Sie iſt ja ſchon von Hauſe aus nichts weiter als eine willkürliche Compoſition von den widerſtreitendſten Elementen, die man ſich nur vorſtellen kann, nämlich von Vorſtellungen, 1) aus der Perſönlichkeitsphiloſophie Jacobi's (vergl. z. B. auch I. B. S. 53—55, wo die Entgegenſetzung des Logiſchen und Geſchichtlichen faſt verbotenus mit Jacobi's Lehre von der logiſchen Identität des Grundes und der Folge im Gegenſatze gegen die reale Cauſalität übereinſtimmt), 2) aus der Naturphiloſophie Schellings, die oft plötzlich, aber in ganz entſtellten, kaum mehr kenntlichen Zügen (z. B. in den Anſichten über den Mechanismus) aus dem Hintergrunde hervortritt, 3) aus der Leibnitziſchen Philoſophie von den unendlichen möglichen Welten, unter denen Gott dieſe wirkliche zur Hervorbringung auswählte, 4) aus der kirchlichen Orthodoxie und Symbolik, 5) aus dem eignen Kopfe des Verfs., quantum satis. Und ihr oberſtes Princip ſelbſt, wenn wir durch ihre Machinationen und die ſophiſtiſchen Intriguen ihrer unbeſtimmten, aus-

weichenden, nie bei der Klinge bleibenden, aalsſchlüpfrigen, ſchlupfwinklichen Methode hindurch mit penetranten Blicken ihr auf den Grund ſchauen und die Sache in geraden deutſchen Worten beim rechten Namen nennen wollen, iſt nichts als der von der Vernunft abgetrennte, durch ſie nicht beſtimmte, für ſich ſelbſt als Realität fixirte Wille, d. h. die absolute Willkür, die unter dem ſchönen Namen der Freiheit als das höchſte Weſen auf den Thron geſetzt wird. Wenn man der Philoſophie, die der Verf. nach ſeiner Confuſionsmanier immer die rationaliſtiſche nennt — als wäre die Philoſophie nicht allein ſich ſelbſt gleich, eben ſo weit von Myſtik als dem ſogenannten Rationalismus entfernt, als wäre ſie nicht, wie doch die Erfahrung beweiſt, auf gleiche Weiſe von den Rationaliſten, wie von den Myſtikern ſtets mißverſtanden und angefeindet worden — den Vorwurf macht — ob es ein Vorwurf iſt, laſſen wir hier dahin geſtellt ſein — daß ſie die Vernunft — doch wohl nicht die Vernunft, wie ſie in dieſem oder jenem Individuum als ein gewiſſes Quantum von Denkkraft und Erkenntniß erſcheint, ſondern wie ſie an und für ſich ſelber in ihrem wahren Weſen iſt — zu Gott macht: ſo trifft die poſitive Un-philoſophie dagegen der gegründete Vorwurf, daß ſie die Impotenz, das Unvermögen, logiſch, d. i. vernünftig, nothwendig zu denken, daß ſie die Geiſtesſchwäche, die Ideenaſſociationskraft der träumeriſchen Phantaſie, d. i. die Zufälligkeit und Willkürlichkeit des Denkens außer ſich als abſolute Macht verſelbſtändigt, um ſich über ſich ſelbſt zu beruhigen und zu tröſten. Die Beſtimmungen und Ausdrücke, die den Begriff der Willkür von Gott abzuhalten ſcheinen, wie die Begriffe der Beſtimmtheit, der Nothwendigkeit, ſind nur die feine Baumwollenemballage, die um das köſtliche, aber höchſt zerbrechliche Idol der göttlichen Wahlfreiheit herumgewickelt wird, um es vor Druck und Stoß einer kräftigen Kritik wohl zu verwahren; ſind nur äußerliche Decorationen, die blos in den Fällen der dringendſten, lebensgefährlichſten Noth die poſitive Philoſophie von der negativen, aber nur auf einige Augenblicke, erborgt, um ſich vor dem

ungläubigen Pöbel damit in Respect zu setzen; sind nur Complimente, die das Ebenbild Gottes dem rationellen Menschen deswegen macht, weil beide in einem zwar sehr lockern, doch gewisser Maßen collegialischen Verhältniß zu einander stehen, und es die Weltklugheit und Convenienz erfordern, wenn man auch innerlich sich spinnenfeind ist, wenigstens im Aeußern das Decorum zu beobachten; sind nur amicale oder vielmehr schmeichelhafte Handschreiben an die Vernunft des Inhalts: „Sie möchte doch ja nicht bei dem Worte Willkür an Willkür denken und etwa sich einbilden, daß damit der ihrem Stande gebührenden Ehre etwas hätte derogirt werden sollen; um sie vollkommen zu satisfaciren, sei man sogar auf der Stelle bereit, statt des Wortes Willkür das delicatere Wort: Wahl, ja Freiheit, ja selbst Nothwendigkeit und was sie sonst nur noch verlange, zu setzen. Man gebe ihr hiemit ein für alle Mal das Ehrenwort, daß man stets mit ihr, wenigstens vor der Welt, in gutem Vernehmen zu stehen angelegentlichst sich bemühen werde.“ Frühere Mystiker, die von denselben Principien ausgingen, waren so ehrlich und kühn, das Schooßkind der modernen Mystik bei seinem wahren Namen zu nennen. Lavater sagt irgendwo geradezu: „Wir bedürfen einen willkürlichen Gott.“ Und der französische Mystiker Poiret ging so weit, daß er die sittlichen Gesetze und Vernunftwahrheiten nicht durch sich selbst bestehen und wahr sein ließ, sondern sie von dem Liberum Arbitrium Gottes abhängig machte. Aber freilich in unsrer Zeit geht das nicht mehr so geradezu an. Man hat wenigstens so viel Respect vor der Philosophie, daß, wenn man auch im Innern sie verläugnet, doch wenigstens äußerlich sich den Schein derselben gibt. Namentlich ist dieß der Fall mit der sogenannten positiven Philosophie. Obwohl sie die schwachsinnigste Mystik von der Welt ist, obwohl sie in ihrem innersten Grunde den stockfinstersten Obscurantismus birgt und die directe Vernichtung des Princips wahrhafter Wissenschaft und Vernunfterkenntniß in sich enthält, macht sie doch sich und Andern, sei es nun absichtlich oder unabsichtlich, einen blauen Dunst von Philosophie

vor. Wollte der Verf. entgegnen: die Willkür finde in Gott nicht ſtatt, denn Gott ſei ein beſtimmtes Weſen; er könne nicht anders handeln als gemäß dieſer ſeiner Beſtimmtheit, in der er Gott iſt; ſeine Handlungen und Thaten trügen alſo auch den Stempel dieſer Beſtimmtheit an ſich: ſo entgegnen wir, daß eben der Begriff der Beſtimmtheit, wie ſchon oben angedeutet wurde, nur von der Sophiſtik, nicht des Scharfſinns, ſondern der Schwachſinnigkeit eingeſchaltet wurde. Denn was iſt, wenn wir näher fragen, dieſe Beſtimmtheit Gottes? nichts andres als eben die abſolute Wahl oder Willkür, die, als das Weſen der Freiheit, das Weſen Gottes iſt. Gott handelt alſo immer ſeiner Natur gemäß, wenn auch gleich ſeine Handlungen rein willkürliche ſind — denn eben die abſolute Willkür iſt ſein beſtimmtes Weſen — und alle ſeine Handlungen ſind beſtimmte, denn ſie tragen ſammt und ſonders den Charakter der Willkür an ſich. O Heil Dir, poſitive Philoſophie, Du ſegensreichſtes Product der allerneuſten Zeit! Sonſt nahmen die Menſchen nur in außerordentlichen Fällen, nur da, wo ſie auf Facta ſtießen, welche ſie, von unzureichenden Principien ausgehend, nicht mit der Vernunft in Uebereinſtimmung bringen konnten, zu dem Willen Gottes ihre Zuflucht und nannten daher denſelben offenherzig genug den Zufluchtsort der Unwiſſenheit, das Asylum ignorantiae. Jetzt aber wird das Aſyl der Ignoranz ſogar zum Princip der Wiſſenſchaft gemacht, alſo z. B. der Stufengang in der Natur folgender Maßen deducirt: „Gott ſchuf die Welt zur Offenbarung ſeines Weſens und ſeiner Herrlichkeit. Er wollte aber in dieſer Offenbarung einen Stufengang!“ O herrliches Vorſpiel jener goldnen Zeit, wo „alle Wiſſenſchaft wieder Geſchichte und Erzählung, und dann erſt die letzte Weisheit ſein wird,“ wo die aus Altersſchwäche kindiſch gewordene Menſchheit von den lebendigen Thaten Gottes, wie von den Abenteuern eines Romanhelden ſich erzählen, wo ſie Mythen und Mährchen, Theogonieen à la Homer und Heſiod einem Plato und Ariſtoteles vorziehen wird, wo die Rockenſtuben an die Stelle der Akademieen treten werden!

Indeß brauchen wir nicht erſt von der Zukunft zu erwarten, welche Früchte die allerneuſte Philoſophie der Wiſſenſchaft bringen wird. Eine köſtliche Frucht beſitzen wir bereits durch die Gunſt des Schickſals an der chriſtlichen Staats- und Rechtslehre, man merke wohl: an der chriſtlichen Staats- und Rechtslehre des Hrn. Verfs. Denn die poſitive Philoſophie — und eben darum nennt ſie ſich auch die gläubige, die chriſtliche Philoſophie im Gegenſatze der rationaliſtiſchen — behauptet, daß die Wiſſenſchaft, folglich auch die Rechtsphiloſophie nur dann eine ſichere Baſis haben und bleibende, befriedigende Reſultate liefern wird, wenn ſie durch die Lehren des Chriſtenthums begründet wird. „Es iſt gewiß (ſagt der Verf. in der Vorrede S. XI): durch die chriſtliche Lehre löſen ſich die Probleme, mit welchen die ganze Periode der rationaliſtiſchen Philoſophie ſich vergeblich beſchäftigt hat: der Begriff des Rechts und ſein Verhältniß zur Sittlichkeit, die Unterſcheidung des öffentlichen und des Privatrechts u. ſ. w., kurz die Ableitung und die innerſte Bedeutung eines jeden Inſtituts, endlich das Syſtem des Rechts d. i. ſein wahrer wirklicher Zuſammenhang.“ Und in dieſer Gewißheit hat es denn wirklich der wahrheitliebende Verf. unternommen, eine orthodoxe Rechtslehre zu ſchreiben. Es iſt dies Unternehmen auch in der That ganz im Geiſte der poſitiven Philoſophie, — denn die Confuſion, die Willkür iſt ihr innerſtes und oberſtes Princip — aber eben deswegen ein eben ſowohl dem Geiſte des Chriſtenthums, als dem Geiſte des Rechts durch und durch widerſprechendes Unternehmen.

Der weſentliche Unterſchied und Vorzug der chriſtlichen Religion vor allen andern Religionen beſteht gerade darin, daß es das Weſen der Religion lauter und rein von allen fremden, der Religion an ſich äußerlichen Ingredienzen und Intereſſen zur Wirklichkeit gebracht hat, ſo daß es eine Verunreinigung und Auslöſchung der ſpecifiſchen Differenz des Chriſtenthums iſt, die rechtlichen d. i. weltlichen Inſtitute aus ihm ableiten zu wollen. Mein Reich iſt nicht von dieſer Welt, ſagte ſein Stifter. Die Liebe (ſowohl objectiv als Beſtimmung Gottes, als

ſubjectiv, als ſittliche Beſtimmung des Menſchen) iſt das Weſen des Chriſtenthums. Die Liebe aber hat nichts zu eigen, ſie weiß nichts von Hab- und Selbſtſucht, nichts von Beſitz und Eigenthum, nichts von Verträgen, denn ſie gibt, ohne einen Gegendienſt zu fordern, nichts von Beleidigung und Injurienprozeſſen. Das Recht dagegen begründet die große Scheidung in Mein und Dein, und iſt darin, obwohl es andrerſeits die Gemeinſchaft unter den Menſchen gerade dadurch wieder erzeugt, daß es Jedem ohne Unterſchied das Seine gibt und ſichert, die Quelle alles Haders und Zwieſpalts; es iſolirt den Menſchen, concentrirt ihn auf ſich ſelbſt, ſetzt ihn als ein eignes für ſich ſeiendes Weſen dem Andern gegenüber. Der Chriſt (d. h. natürlich der wahre, der mit dem Geiſte des Chriſtenthums identiſche) hat kein Eigenthum, das heißt: er iſt nur äußerlicher, ſinnlicher, nicht geiſtiger Beſitzer deſſen, was er zufällig hat. Er iſt in ſeiner Geſinnung davon frei; es hat keine Realität für ihn; ſein Geiſt hängt nicht an ſolchen Dingen. Die rechtliche Perſon dagegen betrachtet das, was ſie hat, als wirkliches Eigenthum, als einen Theil von ſich ſelbſt; ſie iſt verſeſſen, erpicht darauf, fixirt es im Geiſte, in der Geſinnung; es iſt für ſie eine Herzens- und Gewiſſensſache, während es für den Chriſten ein Adiaphoron iſt. Kurz für die rechtliche Perſon iſt das Eigenthum ein Ding an ſich, ein Sein, für den Chriſten dagegen ein bloßes Accidenz, ein μὴ-ὄν, eine Nullität. Die Baſis des Eigenthums iſt darum im Chriſtenthum nicht zu ſuchen; es darf aus ihm nicht begründet und deducirt werden. Das Alte Teſtament gibt das Gebot: Du ſollſt nicht ſtehlen. Das Chriſtenthum ſetzt dieſes und ähnliche Gebote und deren Anerkennung voraus, aber dergleichen äußerliche Pflichten und ihre Erfüllung hat für daſſelbe nicht mehr die Bedeutung des Religiöſen. Es kam in die Welt, nicht um zu ſcheiden, ſondern zu einen, nicht um die rechtlichen Verhältniſſe und Unterſchiede zu gründen, ſondern um ihnen ihre Schärfe zu nehmen, ſie zu lindern und zu mäßigen. Hierin allein liegt ſein Zuſammenhang mit dem Rechte. Das Recht im ſtrengen

Sinne festgehalten, widerspricht dem Christenthum, man müßte denn die Logik und Hermeneutik der positiven Philosophie anerkennen und etwa ihr zufolge, wenn einer z. B. wegen einer Maulschelle dem Andern vor Gericht einen Injurienprozeß an den Hals wirft, wozu er im Namen und Geiste des Rechts vollkommen befugt ist, diese Handlung für eine sachgetreue Auslegung und praktische Anwendung des bekannten Gebotes Christi: „So dir Jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, so biete ihm den andern auch dar!" erklären. Selbst die Ehe hat insofern, als sie den Menschen particularisirt und säcularisirt, den Mann interessirt auf das Seinige macht, engherziger, um das Endliche überhaupt besorgter, einen die allgemeine geistige Liebe beeinträchtigenden Charakter. Der Apostel Paulus, ob er gleich ganz im Geiste des Christenthums die Lehre, welche die Ehe verbietet, eine Teufelslehre nennt, gibt doch bekanntlich deutlich genug dem ehelosen Stande den Vorzug. In der Augsburger Confession wird eigentlich nur aus negativen Gründen, nur um der menschlichen Schwachheit willen das Cölibat verworfen. Die Apologie derselben behauptet die Heiligkeit und Christlichkeit des Ehestandes bei den Gläubigen, sagt aber doch wenigstens, daß „die Jungfrauschaft oder Keuschheit eine höhere Gabe denn der Ehestand" sei. Doch die ganze Geschichte des Christenthums, welche freilich die positive Philosophie bei der Begründung ihrer Staats- und Rechtslehre nicht besonders zu respectiren scheint, da sie überhaupt aus der Geschichte, obwohl sie sich, wahrscheinlich aber nur aus Ironie, die geschichtliche nennt, nur solche Dinge excerpirt, die eben gerade in ihren Kram passen, hat diese Artikel bereits in zu bedeutenden und bekannten Thatsachen exponirt, als daß es nöthig wäre, noch Worte hierüber zu verlieren.

Recht und Christenthum sind selbständige, lediglich durch sich selbst bestimmte, begreifliche und begründete Wesenheiten, die nur so lange in ihrer Dignität und Integrität bleiben, als sie in ihren naturgemäßen Schranken gehalten, in keine fleischliche Vermischung ge-

bracht werden. Wenn daher, ungeachtet ſeiner Natur- und Vernunftwidrigkeit, dennoch der Verſuch gemacht wird, beide zuſammen zu ſchmelzen, was anders kann das Reſultat ſein, als ein unfruchtbares, geiſtloſes Spiel der Phantaſie, eine Tändelei mit frommen Bildchen? — Laßt uns denn ſehen, ob des Verfs. Ableitungen der rechtlichen Beſtimmungen und Verhältniſſe aus dem Chriſtenthum etwas andres als gedankenloſe Spielereien ſind!

Das Privat- und öffentliche Recht wird alſo begründet und unterſchieden: „Jedes Verhältniß, in welchem der Menſch ſteht, weil er das Ebenbild Gottes iſt, iſt ein Verhältniß des Privatrechts; in welchem er aber ſteht, weil er das Geſchöpf Gottes, ihm zu dienen, von ihm erfüllt zu ſein beſtimmt iſt, iſt ein Verhältniß des öffentlichen Rechts. Das Urbild des Privatrechts iſt das Weſen, das des öffentlichen die Herrſchaft Gottes.“ Aber was iſt mit dieſen vagen, unbeſtimmten Bildern ausgeſagt? Wie gedankenlos iſt es, das Weſen und die Herrſchaft Gottes ſo von einander zu unterſcheiden, als könnte die Herrſchaft für ſich als etwas Reales, Subſtantives, als ein poſitiver Begriff dem Weſen gegenübergeſetzt werden! Welche Confuſion, bei der Begründung des Staatsrechts die Ebenbildlichkeit Gottes, die Majeſtät nicht dem Staate, dem Herrſcher, ſondern dem Individuum im Privatrechte zuzuſchreiben, als wäre nicht dadurch, daß das Individuum als ſolches ſchon das Ebenbild Gottes iſt, die Baſis zur Begründung des Staats von Vorne herein hinweggenommen! Der Verf. beweiſt aber hiedurch, daß ſein chriſtliches Staatsrecht nur durch theologiſche Phraſen und Bilder, aber nicht durch weſentliche Begriffsbeſtimmungen von den frühern abſtracten Naturrechten, die er doch ſo vornehm abgefertigt hat, ſich unterſcheidet. Das im Privatrecht in ſeiner Einzelheit als ſelbſtändig anerkannte Individuum nämlich, das die frühern Naturrechtslehren als ein Abſolutes fixirten und ſo dem Staatsverbande vorausſetzten, iſt hier eben ſo als ein Abſolutes, aber unter dem frommen Ausdruck des Ebenbildes Gottes fixirt, und das öffentliche Recht, der Staat erſcheint daher

auch hier, dieſer Vorausſetzung gegenüber, als eine bloße Einſchränkung, als eine Negation der Ebenbildlichkeit Gottes, und daher ſelbſt als etwas in ſeinem Weſen nur Negatives. Das Privatrecht iſt das Abſolute, es hat ſein Urbild, d. i. ſeinen Grund in Gottes Weſen ſelbſt, aber das öffentliche Recht hat zu ſeiner Baſis die Herrſchaft Gottes — einen nur relativen und negativen, höchſt prekären Begriff; denn Gott kann ſein und gedacht werden, ohne Herrſcher zu ſein, Herrſchaft drückt keine weſentliche Realität aus. Es iſt übrigens leichter einzuſehen, wie die Menſchen ſelbſt aus dem Status naturalis eines Hobbes ſich in den Status civilis fügen und begeben, als wie dieſe majeſtätiſchen, gottebenbildlichen Menſchen ſich zu einem Staatsverbande und zum Gehorſam verſtehen können. Wenn das Individuum im Gehorſam ſeine Gottähnlichkeit aufgibt, ſo iſt es vollkommen berechtigt, dem Staate keinen Gehorſam zu leiſten, d. h. ihm nicht ſeine Gottebenbildlichkeit zum Opfer zu bringen.

Das Eigenthum wird alſo deducirt: „der Menſch iſt das Ebenbild Gottes nicht blos an Freiheit und Perſönlichkeit, ſondern auch an Macht über den Stoff. Er iſt als Herr in die Natur geſetzt, ſie ſoll ihm dienen zu ſeiner Befriedigung — darauf beruht das Vermögen.“ Dieſe Deduction begründet aber ſo wenig das Eigenthum, gibt ſo wenig einen beſtimmten Begriff von ihm, daß ein Phyſiolog, der im Geiſte des Verfs. philoſophirte, daſſelbe Argument zur Deduction des Eſſens und Trinkens folgender Maßen benutzen könnte: „damit der Menſch auch an Macht über den Stoff Gott ähnlich ſei, dazu und zu dieſem Zweck allein hat er zermalmende Zähne in ſeinem Kiefer und einen allverzehrenden Magen in ſeinem Unterleibe. Er iſt als Herr in die Natur geſetzt, ſie ſoll ihm dienen zu ſeiner Befriedigung — darauf beruht das Eſſen und Trinken.“ In der That iſt es auch eben ſo ungereimt, in Gott, dem unendlichen Weſen, deſſen Idee uns nur entſteht, indem wir uns über die erbärmliche Beſchränktheit endlicher Verhältniſſe erheben, eine Beſtimmung aufzuſuchen, aus der als dem Urbilde das

Eigenthum deducirbar iſt, als es ungereimt wäre, zum Behufe der Deduction des Eſſens und Trinkens eine analoge Function in Gott aufſuchen zu wollen. Es erhellt aber hieraus zur Genüge, welche erhabne Begriffe der Verf. von Gott haben muß, wenn er mit dem Gedanken an ihn die Vorſtellung des Eigenthums verknüpfen kann. Daher es uns auch nicht befremden kann, wenn er ſogar den Zeugungsprozeß ſchnurſtracks aus Gott ableitet. S. 240 heißt es: „damit der Menſch auch durch Zeugung Gott ähnlich ſei, befindet er ſich in der Familie. Die geoffenbarte Lehre von der ewigen Zeugung des Sohns kann allein das Weſen der Familie aufklären.“ Ja wohl! Das Weſen der Familie kann nur aus einer von ihr entlehnten, auf Gott nur gleichnißweiſe angewandten Vorſtellung abgeleitet und begriffen werden! Idololatrie iſt der Geiſt der poſitiven Philoſophie; ihr Erkenntnißprincip beſteht in nichts Anderm, als das Bild einer Sache für die Sache ſelbſt zu nehmen, um dann hintendrein wieder aus dem Bilde als dem Urbilde die reale Sache als das Nachbild zu conſtruiren. Obige Deduction iſt daher auch gerade ſo geiſt- und gedankenvoll, wie wenn er aus dem bildlichen Ausdruck: der Geiſt fließt aus*) vom Vater und Sohne, den Urſprung und Begriff des Waſſers uns veranſchaulicht und deducirt hätte. Jammerſchade iſt es nur, daß der Verf. bei ſeinen Deductionen ſo äußerſt inconſequent iſt und uns z. B. bei der Ableitung der Ehe aus Gott nicht die Polygamie als die chriſtliche Form der Ehe conſtruirt hat, etwa in dieſer Art: damit der Menſch auch in der Ehe eine Auswahl habe und als das Ebenbild der göttlichen Freiheit, die in der abſoluten Auswahl beſteht, ſich darſtelle, lebt er in der Vielweiberei. Aber was iſt Inconſequenz für den Verf.? Er hat ja von Vorne herein allen Ver-

*) Die Redensart: „der Geiſt fließt aus“ iſt zwar keine in der lateiniſchen Kirche gebräuchliche; aber die Griechen bedienen ſich zur Bezeichnung der Geneſis des Geiſtes unter andern auch des Bildes und Wortes: προχεῖσθαι ausfließen. S. D. Petavii Theol. Dogm. T. II. de Trinit. l. VII. c. 10.

nunftzuſammenhang, alle Nothwendigkeit als eine läſtige Bürde ſich vom Halſe geworfen, und der Willkür Thür und Thor geöffnet. Demgemäß nimmt er bei ſeinen Deductionen des Rechts ad libitum bald die, bald jene Beſtimmung, bald eine reale, bald eine nur bildliche, bald eine metaphyſiſche, bald eine moraliſche Eigenſchaft zum Princip aus ſeinem Deus ex machina heraus, ſchöpft dabei zugleich einige Beſtimmungen aus der eigenthümlichen ſelbſtändigen Natur des jedesmaligen Gegenſtands oder aus der Rechtsgelehrſamkeit, und wenn er auch mit dieſen Principien nicht ausreicht, ſo nimmt er zuletzt noch den Zuſtand des Menſchen in der Zeitlichkeit als ein eigenthümliches Princip mit zu Hülfe. So leitet er das Dienſtbotenverhältniß aus dem Zuſtande des Menſchen in der Zeitlichkeit ab, wahrſcheinlich aber nur deswegen, weil er in Gott kein Urbild dafür fand. Der Verf. hätte jedoch ſchon aus chriſtlicher Liebe darauf bedacht ſein ſollen, den armen Dienſtboten auch ein Plätzchen im Himmel ausfindig zu machen. Nach des Refer. unmaßgeblicher Meinung hätte er ja an den Engeln ein ſchönes Vorbild für ſie finden können. Sat sapienti.

II.

Kritik der christlichen oder „positiven" Philosophie.

(Ueber das Wesen und die Bedeutung der speculativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit, von Dr. Sengler, ord. Prof. der Philos. 1837.)

1838.

„Die Philosophie der neuern Zeit — so heißt es in dieser Schrift, die wir zur Veranlassung unsrer Kritik benutzen — hat in ihren beiden Hauptrichtungen: der subjectiven, idealistischen (Kant, Fichte), und der objectiven (Spinoza, Hegel, Leibnitz), Gott, hier mit dem objectiv-, dort mit dem subjectiv-menschlichen Geiste confundirt, und war daher Pantheismus." So heißt es z. B. von Hegel: „der absolute Geist ist nichts weiter als der Begriff und zwar nur des menschlichen Geistes, insofern er seinem Begriffe entspricht und deshalb unendlich oder absolut ist." „Die Confundirung des objectiven Begriffs des menschlichen Geistes mit Gott ist schon in der Phänomenologie des Geistes zu suchen" S. 311. Ferner: „Wie die subjective Selbstbegründung den subjectiven Geist zum absoluten und zwar fast durchweg in seiner bloßen Natur-

bestimmtheit oder logischen Form machte, so machte die objective Selbstbegründung den objectiven Geist als die Wahrheit seiner subjectiven Selbstgewißheit zur absoluten Wahrheit, verabsolutirte den objectiven Geist'' S. 379. Die positive Philosophie oder richtiger Speculation, welche in Hrn. Günther ihren Anfang, — ,,der Anfangs- oder Ausgangspunkt der absoluten Selbstbegründung der Philosophie . . . ist das System Günthers'' S. 383, — in Hrn. Fr. v. Baader ihr theosophisches Centrum gefunden und in Hrn. v. Schelling als das noch zu erwartende System ,,der Immanenz der That'' wahrscheinlich ihre wissenschaftliche Vollendung feiern wird, — die positive Speculation — ich sage Speculation, denn zwischen Philosophie und Speculation ist ein wesentlicher Unterschied — hat dagegen sich über das sich selbst vergötternde menschliche Wesen zum wahren Gott, zum absoluten Geist in höchst eigener Person emporgeschwungen und damit die ,,absolute Selbstbegründung,'' das längst ersehnte Ziel der Philosophie erreicht.

Ja wohl das Ziel der Philosophie, wenn das Ziel einer Sache auch ihr Ende ist, denn in der That ist die sogenannte positive Philosophie — wenigstens nach dem zu urtheilen, was bis jetzt von ihr erschienen ist — das Ende der Philosophie. Ihr Princip ist nämlich kein anderes, als die Persönlichkeit, und zwar die Persönlichkeit als ein Concretum: Gott ist persönliches Wesen oder die absolute Persönlichkeit — dies ist der oberste, wesentlichste Begriff und Grundsatz dieser theologischen Speculation. Aber eben da, wo die Persönlichkeit in concreto anfängt, ist die Philosophie an ihrem Ende. Die Person ist ein Gegenstand der Anbetung, der Anstaunung, der Anfühlung, der Anschauung, aber kein Gegenstand der Wissenschaft, kein Gegenstand des Denkens. Person ist das von mir Unabsonderliche an mir, das, was nicht in den Begriff aufgeht, was außerhalb bleibt, das, was nicht über sich speculiren läßt. Jacobi's Princip war die Persönlichkeit Gottes, aber eben darin bewies er, daß ihm die Persönlichkeit keine Floskel, sondern eine Wahrheit war, bewies er sich selbst als einen seinem

Principe conformen, ſich ſelbſt getreuen, conſequenten und darum *claſſiſchen* Geiſt, daß er die abſolute oder göttliche Perſönlichkeit nicht zu einem Gegenſtande des Wiſſens und Denkens machte, ſondern zu einem unerklärlichen Axiom eines unmittelbaren, ſchlechthin apodiktiſchen Gefühls, d. i. zu einer *rein perſönlichen* Wahrheit und Angelegenheit. Das Gleiche wird nur durch das Gleiche erkannt: die Perſon nur auf unmittelbar perſönliche Weiſe wahrgenommen, nur ſo, wie ich mich ſelbſt, mein eignes Daſein wahrnehme. Daß ich bin, daß ich perſönliches Weſen bin, weiß ich unmittelbar, beruht auf keinem Denkact, keiner wiſſenſchaftlichen Wahrheit. Die Gewißheit des Daſeins folgt aus keiner Demonſtration, aus dem einfachen Grunde, weil das Daſein keine Sache des Denkens, ſondern des Gefühls iſt. Aber eben ſo iſt es mit der Perſon. Sie offenbart ſich mir nur als Gegenſtand eines perſönlichen Gefühls. Liebe iſt die *Erkenntniß* der Perſon.

Entgegne mir Keiner, daß das Geſagte nicht auf die abſolute Perſönlichkeit angewandt werden könne. Nennt Ihr Gott Perſon, ſo muß auch alles das von Gott gelten, was im Begriff der Perſon liegt? Und legt Ihr ihm denn nicht in der That die weſentlichen Merkmale einer wirklichen, menſchlichen Perſönlichkeit bei? Und wenn Ihr ihm nicht alle, auch die ſecundären Attribute der menſchlichen Perſönlichkeit zuſchreibt, iſt dies nicht ein ganz willkürlicher Abbruch und Einhalt, der, entweder nur aus Klugheit oder aus Kurzſichtigkeit, Euer Princip nicht zu ſeinen, obgleich nothwendigen, Conſequenzen kommen läßt? Ja was von der endlichen Perſon gilt, daß ſie nämlich kein Vernunftobject iſt, das gilt noch weit mehr von der abſoluten Perſönlichkeit. Denn die abſolute Perſönlichkeit iſt eben die *allerperſönlichſte* Perſönlichkeit, um mich ſo auszudrücken, das abſolut ſinguläre Weſen, welches durchaus keine *allgemeinen* Prädicate und daher keine Anhaltspunkte mehr für das Denken hat. Sie iſt zwar Perſönlichkeit, wie ich auch; aber ihre Abſolutheit iſt ihre Singularität, ihre Diſtinction von mir. Ueber eine andere endliche Perſon kann ich daher wegen ihrer Ver-

wandtſchaft mit mir wohl rathen und vermuthen, aber über die abſolute Perſon kann ich, weil hier ſelbſt die Baſis der Vermuthung des möglichen mir gleich Denkens und Handelns wegfällt, nur träumen und faſeln. Die Beſtimmungen eines wirklichen perſönlichen Weſens ſind keine Gedankenbeſtimmungen, ſondern unmittelbar perſönliche, die ſich dem Denken entziehen. Alle Speculation über ein perſönliches Weſen iſt nicht Philoſophie, nicht Weisheit, ſondern Naſeweisheit. Die Ideen, als Ideen eines perſönlichen Weſens, ſind Gedanken, Abſichten, Pläne. Aber wer, außer der vermeſſene Thor, wird die innern, ſubjectiven Gedanken und Vorgänge eines perſönlichen Weſens ausſpeculiren wollen*)? Glaube, Zutrauen, Achtung, Ehrfurcht, Liebe ſind allein die innerhalb der Sphäre der Perſönlichkeit liegenden, adäquaten, gehörigen Verhältniſſe, in denen Du zu einem Weſen ſtehſt, das ein perſönliches iſt. Wo Du über ein perſönliches Weſen zu ſpeculiren anfängſt, da erklärſt Du, daß es Dir ein Dorn im Auge iſt; Du machſt es zu einem Dinge, mit dem Du außer das perſönliche Verhältniß Dich geſetzt haſt. Nur, wo Du mit ihm zerfallen biſt, wo es Dir feindlich gegenüber ſteht, wo es für Dich den Werth der Perſönlichkeit verloren hat, ſpeculirſt Du über das, was es iſt, was es denkt und beabſichtigt, was es thut und ſpricht. Religion iſt das wahre Verhältniß zu einem perſönlichen Weſen. Die Verhältniſſe des Gatten zur Gattin, des Kindes zum Vater, des Freundes zum Freunde, des Menſchen zum Menſchen ſind in Wahrheit religiöſe Verhältniſſe; nur der zerſtörende Wahn der Su-

*) „Warum," ſagt der h. Auguſtin (de genesi contra Manichaeos l. I. c. 2.) „machte Gott Himmel und Erde? — weil er wollte. — Wer aber fragt: warum wollte Gott Himmel und Erde machen? der geht über den Willen Gottes hinaus, welcher doch das Allerhöchſte iſt. Der Menſch laſſe alſo ſolch verwegnes Fragen! — Wer den Willen Gottes erforſchen will, der mache ſich erſt zum Vertrauten Gottes, denn wenn Einer den Willen eines Menſchen ausforſchen wollte, ohne deſſen Freund zu ſein, ſo würde er von Allen wegen ſeiner Unverſchämtheit und Thorheit ausgelacht werden."

perſtition hat ſie in die Claſſe irdiſcher Verhältniſſe hinabgeworfen. Wo der perſönliche Gott eine Wahrheit iſt, wo er wirklich und aufrichtig bekannt und bejaht wird, da wird nothwendig darum und mit Freuden die Philoſophie — wenigſtens als Speculation über Gott — gehaßt, verworfen, verneint, denn alle Philoſophie über Gott führt zum Pantheismus, wie Jacobi mit einem wahren Genieblick erkannt und ausgeſprochen, obgleich er den Pantheismus in einer viel zu ſpeciellen und darum beſchränkten Bedeutung nahm. Der poſitiven Philoſophie, welche beides verbinden will, iſt daher weder die Perſönlichkeit, noch die Philoſophie eine Wahrheit; wäre ihr die Philoſophie eine Wahrheit, ſo würde ſie ihr die Perſönlichkeit aufopfern; wäre ihr die Perſönlichkeit eine Wahrheit, ſo würde ſie die Philoſophie fahren laſſen und ſich in das ihrem Gegenſtande gebührende Verhältniß, das Verhältniß des Glaubens, des Gehorſams, der Verzichtung auf die Vernunft verſetzen und fügen, denn in Bezug auf ein perſönliches Weſen iſt Wißbegierde Neugierde, Speculation Hochmuth, Vermeſſenheit, Frechheit. Aber zu dieſem Aut Aut fehlt es der ſogenannten poſitiven Philoſophie an Charakter. Sie iſt zu rationaliſtiſch, um gläubig, und zu gläubig, um rationaliſtiſch, zu irreligiös, um religiös, und zu religiös, um irreligiös ſein zu können. Sie hat nicht die Demuth der Religion, aber auch nicht den Muth des Unglaubens. Sie hat keinen Frieden in der Religion, denn wo die Religion den Menſchen befriedigt, da befriedigen ihn auch die religiöſen Vorſtellungen und Verhältniſſe unmittelbar als ſolche — er philoſophirt nicht, — aber ſie hat auch keinen Frieden in der Philoſophie, denn die religiöſen Vorſtellungen ſind ihr Bedürfniſſe, die religiöſen Verhältniſſe die Grundlagen ihrer Speculation. Wo aber die Religion nicht mehr den Menſchen befriedigt mit ihren ſelbſteignen Vorſtellungen und Verhältniſſen, da iſt ſie nicht mehr. Die Religion iſt ſich ſelbſt genug und nur Religion, wo ſie ſich ſelbſt genug, in ſich ſelig und befriedigt iſt. Eben ſo iſt die Philoſophie nur da Philoſophie, wo ſie an ſich ſelbſt genug hat, wo ſie freudig ausruft:

omnia mea mecum porto. Die poſitive Philoſophie iſt daher, indem ſie beides ſein will, Religion und Philoſphie: religiöſe Philoſophie (wie ſie ſich ſelbſt nennt), keines von beiden, weder Religion, noch Philoſophie. Die poſitive Philioſophie ſchämt ſich des bürgerlichen, ſchlichten Weſens der Religion und ihrer Vorſtellungen — ſie belächelt vielleicht ſelbſt die Dogmen, wie ſie früher gefaßt und ausgedrückt wurden, früher, d. h. zu den Zeiten, wo ſie noch eine Wahrheit waren und ihnen eben deswegen die wahre, die einzig mögliche adäquate Form gegeben wurde, — ſie ſtutzt die Dogmen daher philoſophiſch zu, ſie will nicht nur Religion, ſie möchte gern noch etwas drüber hinaus, ſie möchte auch Philoſophie ſein, aber eben dadurch geht es ihr wie dem Bourgeois Gentilhomme des Molière, der uns weder den Bürger, noch den Edelmann, ſondern nur einen lächerlichen Widerſpruch repräſentirt. Hochmuth kommt vor dem Fall.

Die poſitive Philoſophie iſt der gläubige Unglaube oder der ungläubige Glaube, die Wahrheit- und Charakterloſigkeit, das ſpecifiſche Uebel der Gegenwart, wie es ſich auf dem Gebiete der Philoſophie etablirt; ſie iſt eine Lüge, mit welcher ſich unſere Zeit aus der Noth der Widerſprüche, in die ſie von Grund aus zerriſſen iſt, herauszuhelfen ſucht. Sie allein iſt die eigentlich frivole Philoſophie unſerer Zeit. Frivol iſt nämlich nicht der, welcher die Perſönlichkeit Gottes läugnet, denn er läugnet ſie nur, weil er ſie als eine ungöttliche, endliche Beſtimmung erkennt, frivol nicht der, welcher ein Dogma verwirft, denn er verwirft es nur, weil er es für eine Unwahrheit erkennt, und ſelbſt wenn er es verſpottet, ſo iſt er nur in Beziehung auf die, welche das Dogma glauben oder wenigſtens zu glauben heucheln, aber nicht in Beziehung auf ſich, nicht an ſich, nicht vor Gott frivol, denn er verſpottet das Dogma nur, weil er es für einen Spott auf das göttliche Weſen hält. Frivol iſt nur der, dem das ihm Heilige oder heilg ſein Sollende nicht heilig, die Perſönlichkeit Gottes eine Wahrheit und doch zugleich eine leere Floskel, das Dogma oder die Bibel das Wort Gottes und

doch zugleich ein Spielball der willkürlichſten Exegeſe oder ein Wortſpiel ſeines ſpeculativen Witzes iſt.

Die Dogmen ſind keine philoſophiſchen Lehren, ſondern *Glaubensartikel*. Was der Unglaube der Jetztwelt als das Unweſentliche, Hiſtoriſche, Zufällige, aus der ſubjectiven Auffaſſung einer früheren Zeit Entſprungene von dem Dogma abſondert, iſt gerade das Weſentliche, der *Kern* des Dogmas. Es gehört zum Weſen des Dogmas, daß es der Vernunft widerſpricht: *es ſoll* ihr widerſprechen — darin beſteht das *Verdienſt* des Glaubens; das Dogma iſt *nichts* ohne Glaube, der Glaube *nichts* ohne den Widerſpruch mit Vernunft und Erfahrung. Die Dogmen haben nur Sinn und Verſtand, ſo ſehr dieſer Verſtand der Vernunft widerſpricht, wenn ſie in dem Sinne und Verſtande genommen werden, in welchem man ſie früher nahm und heiligte, und ſie haben längſt ſchon *die Form* gefunden, die allein ihrem Weſen entſpricht. Die Form läßt ſich überdem nicht vom Weſen abſondern, ohne das Weſen ſelbſt zu ändern. Das dem Weſen des Dogmas entſprechende, nicht frivole Verhältniß zu ihm iſt daher allein das des gläubigen Annehmens und nichts verändernden Feſthaltens. Die „reichere Explication des Dogmas," deren die poſitive Philoſophie ſich rühmt, iſt eine *reine Lüge* eben ſowohl gegen das Dogma, als gegen die Philoſophie: — eine Lüge gegen die Philoſophie, weil ſie mit philoſophiſchen Begriffen dogmatiſche Vorſtellungen, welche dieſen Begriffen geradezu widerſprechen, rechtfertigt und begründet, gegen das Dogma, weil ſie mit Begriffen, welche dem Dogma nicht nur widerſprechen, ſondern daſſelbe geradezu *verneinen*, das Dogma vertheidigt und begründet. Das Dogma macht die Philoſophie zu einer Floskel, aber die Philoſophie macht auch wieder, um ſich zu revanchiren, das Dogma zu einer bloßen Floskel. So iſt es z. B. mit der Güntherſchen Conſtruction der Trinität. Dieſe Conſtruction iſt, wie ſpäter noch ſich zeigen wird, nichts anderes als eine Conſtruction des Selbſtbewußtſeins à la Fichte; da ſie aber zugleich eine Rechtfertigung und Begründung dogmatiſcher Vorſtellungen ſein ſoll, ſo

werden die Unterſchiede, die in dem Begriffe des Selbſtbewußtſeins liegen, in „Subſtanzen" traveſtirt, aber auch ſogleich wieder die drei Subſtanzen zu leeren Floskeln gemacht, weil an und für ſich ſchon, namentlich aber bei dem einmal zu Grunde liegenden Begriffe des Selbſtbewußtſeins ſich unter den drei Subſtanzen nichts denken läßt, als die Unterſchiede des Selbſtbewußtſeins, die keine Subſtanzen ſind. Die Lehre von dem Selbſtbewußtſein des Geiſtes iſt die philoſophiſche Lehre der Trinität und geſchichtlich an die Stelle der letzteren getreten; das Dogma wird daher begründet durch Begriffe, welche das Dogma geradezu aufheben, begründet durch eine Lehre, welche nur den Unglauben an das Dogma begründen kann und factiſch begründet hat. Ein anderes Exempel iſt die reichere Explication des Sündenfalls. „Der Urſtand, heißt es bei Herrn Günther, iſt bei all ſeiner Vollkommenheit ein unvollendeter, vollkommen als Satzung und Wirkung Gottes, unvollendet vor und ohne Mitwirkung des Menſchen. Die Freiheitsprobe iſt Selbſtvollendungsprozeß in der Geiſterwelt, in welcher das geiſtige Leben (das Bewußtſein) zum höchſten und letzten Durchbruch kommt. Darin liegt die Möglichkeit der Urſünde." S. 401. Und Herr von Baader ſagt z. B. (Perm. cognit. 6. Heft. S. XXVIII), daß der Creatur die Illabilität nicht angeſchaffen werden konnte, daß es aber in ihrem Vermögen geſtanden wäre, durch Selbſtverneinung ſich ſelbſt für immer illabil zu machen. Hier wird gleichfalls eine Kategorie des modernen Unglaubens, die Kategorie der Nothwendigkeit der Entwickelung und Selbſtverwirklichung, welcher zufolge ein geiſtiges Weſen in ſeinem Anfange, ſeiner Unmittelbarkeit nicht iſt, was es ſein ſoll, ſondern ſeine Weſenheit ſelbſtthätig realiſiren muß, zur Begründung eines Dogmas gemacht, welches eben durch dieſe Kategorie widerlegt und aufgehoben wird. Denn dem Dogma zufolge war Adam vollendet erſchaffen, er kam aus Gottes Händen, wie er ſein ſollte; er war ſchon die realiſirte Idee des Menſchen vor dem Falle, das vollkommene Ebenbild Gottes. Die Urſünde war daher ein purer Abfall, ein reines Verderben, der

Verluſt „der Gerechtigkeit vor Gott," und eben deswegen iſt die abſolute Unerklärlichkeit und Unbegreiflichkeit des Sündenfalls eine weſentliche Beſtimmung dieſes Dogmas. Wie einſt Joſua der Sonne gebot, daß ſie ſtille ſtehe, ſo gebietet dieſes Dogma dem Verſtande, daß er ſtille ſtehe. Es iſt ein theoretiſches Mirakel, ein grundloſes Factum, über das ſich nur grübeln, aber nicht denken läßt, ein bloßes Object des Glaubens.

Aber wie mit den Dogmen, iſt es mit der Perſönlichkeit. Die poſitive Philoſophie nennt ſich im Unterſchiede vom Pantheismus, ja im Gegenſatze zu demſelben das „Syſtem der Immanenz in Gott." Aber der Begriff der Immanenz iſt eben eine pantheiſtiſche Kategorie oder Form; der Pantheismus wird daher durch eine Kategorie widerlegt, welche den Pantheismus begründet. Immanenz iſt nämlich der Ausdruck eines innigen Zuſammenhanges, eines Zuſammenhanges, wie z. B. zwiſchen Grund und Folge, Weſen und Eigenſchaft, daher der charakteriſtiſche Ausdruck des Verhältniſſes, des Zuſammenhanges, in welchem der Pantheiſt Gott und Welt denkt, indem ihm beide untrennbar ſind.

Die Perſönlichkeit dagegen zerreißt dieſes Band zwiſchen Gott und Welt, ſie macht Gott zu einem außerweltlichen Weſen und die Welt zu einem außergöttlichen Sein, das in Bezug auf Gott ein rein Indifferentes iſt und daher auch nur einem an ſich indifferenten Willensact ſein Daſein verdankt. Wo Gott als ein perſönliches Weſen vorgeſtellt wird, da bringt er eine Welt außer ſich hervor; aber in dieſer zweiten Vorſtellung wird nur realiſirt, was ſchon an und für ſich von vornherein im Begriffe der Perſönlichkeit liegt, denn die Perſönlichkeit iſt ein ſich von einem Aeußeren, Anderen unterſcheidendes und darin für ſich ſeiendes und ſich wiſſendes Weſen, welches nothwendig ſeine Wirkungen entäußert und daher auch nur ein äußerliches Verhältniß zu ihnen hat. Zwar wird auch da, wo die Perſönlichkeit als das höchſte Weſen angeſchaut wird, ein Zuſammenhang zwiſchen Gott und Welt angenom-

men, aber er iſt ein, weil mit dem Begriffe der Perſönlichkeit nicht zuſammen vereinbarer, völlig unbegreiflicher. Die poſitive Philoſophie verbindet daher mit der Perſönlichkeit ein den Begriff der Perſönlichkeit verneinendes Verhältniß. Mit der Immanenz hebt ſie die Perſönlichkeit, und mit der Perſönlichkeit die Immanenz auf. Sollte Eure Immanenz keine bloße Floskel ſein, ſo könnte der Unterſchied zwiſchen Eurer Immanenz und zwiſchen der Immanenz des Spinozismus oder Pantheismus nur dieſer ſein: Ihr ſeid in Gott, aber nicht, wie bei Spinoza, als Accidenzen in der Subſtanz, ſondern, da ihr Gott nicht Subſtanz, ſondern „abſoluten Geiſt" nennt, als Empfindungen, Vorſtellungen, Gedanken, denn ein Geiſt hat keine Accidenzen, ſondern Empfindungen, Vorſtellungen u. ſ. w. Aber da Ihr dies nicht mit Eurer Immanenz ausdrücken wollt und könnt, da Ihr Eure liebe Perſönlichkeit der abſoluten Perſönlichkeit gegenüber erhalten wollt, ſo iſt Eure Immanenz eine Floskel ohne Sinn und Verſtand, denn Perſonen ſind nur dadurch Perſonen, daß ſie außer einander ſind, daß ſie in keinem immanenten Verhältniſſe ſtehen und denkbar ſind.

Die „poſitive Philoſophie" iſt die Philoſophie der abſoluten Willkür, die, ſich hinwegſetzend über alle Denkgeſetze die widerſprechendſten Dinge unbedenklich verbindet. Als der höchſte metaphyſiſche Ausdruck dieſer Willkür kann der Satz: „Gott iſt, was er will," angeſehen werden, — ein Satz, der den directeſten Gegenſatz zur Philoſophie bildet, denn die Philoſophie ſagt: Gott iſt, was er ſein ſoll, im Unterſchiede von dem Endlichen, welches nicht iſt, was es ſein ſoll. Hierin hat die Bedeutung ihren Grund, welche die poſitive Philoſophie der Erfahrung im Gegenſatze zu dem ſogenannten aprioriſchen Denken der rationaliſtiſchen Philoſophie gibt. Von einem vernünftigen und ſittlichen Menſchen, d. h. einem Menſchen, der nach den unwandelbaren Geſetzen der Vernunft und Ethik ſich ſelbſt und ſein Leben beſtimmt, kann man voraus wiſſen und ſagen, daß er ſo und nicht anders handeln werde, daß er ſo und nicht anders gehandelt haben könne, und wenn uns Je-

mand ein Factum erzählt, welches nicht mit ſeinem Weſen übereinſtimmt, ſo werden wir im feſten Glauben an ſeinen Charakter das Factum entweder geradezu als eine reine Verläumdung läugnen oder in einem Sinne auslegen, der mit dem Begriffe und Weſen des Mannes übereinſtimmt, in der Gewißheit, daß der rechtliche Mann nun und nimmermehr einen Schurken machen könne. Aber von einem Menſchen, der ein Windſpiel ſeiner ſubjectiven Launen, der Narr ſeiner eigenen Willkür iſt, der zwar nicht „ohne" ſittliche und vernünftige Idee iſt, aber doch nicht „durch" ſie ſein Leben beſtimmt — die poſitive Philoſophie nämlich negirt die Vernunft, gemäß ihrer Halbheit und Charakterloſigkeit, nicht ganz, nicht charaktervoll, ſondern halb: die Vernunft iſt ihr nicht: Ohne, aber kein Durch, — von einem ſolchen Menſchen können wir nicht a priori wiſſen, noch ſagen, was er iſt, was er thut, thun wird und bereits gethan hat; wir ſind hier an den Zufall der Empirie verwieſen. Die geniale Carnevalszeit, wo Jeder thut und iſt, was er will, iſt das Vorbild der poſitiven Philoſophie.

Die Willkür als ein theoretiſcher Act iſt die Einbildung. Widerſprechende Dinge verbinden kann nur die Einbildung, nicht die Vernunft. Was der Vernunft eine Unmöglichkeit, iſt der Einbildung eine Leichtigkeit. Denken kann man nur das Vernünftige, aber vorſtellen, einbilden kann man ſich alles Mögliche. Das Denken iſt eine durch die Vernunft beſtimmte und begrenzte Thätigkeit; aber ſchrankenlos iſt die Einbildung: ſie iſt der Sinn für das Sinnloſe: es exiſtirt für ſie kein Geſetz, keine Wahrheit. Die poſitive Philoſophie hat zu ihrer Baſis die Einbildung, nicht das Denken: ſie ſubſtituirt dem Gedanken die bloße Vorſtellung, der Sache das Bild, dem Begriffe das Phantasma: ſie iſt die abſolut phantaſtiſche Philoſophie. Die immanente Perſönlichkeit iſt eine Chimäre, ein fabelhaftes Ungeheuer. Aber eben ſo ſind alle weiteren Beſtimmungen der Perſönlichkeit, eben deswegen, weil die Perſönlichkeit kein Object des Denkens iſt, nichts als begriffloſe Vorſtellungen, Einbildungen — Anthropomorphismen. Das Charakteriſtiſche des Anthro-

pomorphismus ist nämlich — da natürlich, wo die Reflexion sich mit ihm verbindet, — daß er einen Begriff von Etwas zu einer Vorstellung von Nichts macht. Augustin z. B. sagt: Gott zürnt, aber ohne menschlichen Affect, ohne Leidenschaft. Der Begriff des Zorns ist aber eben der Begriff einer Leidenschaft. Was ist also der Zorn Gottes? Eine blinde Vorstellung, ein Object der Einbildung, aber ein Nichts für den Gedanken. Das scheinbar Tiefe auf dem Standpunkte des Antropomorphismus ist eben dieses Vacuum des Gedankens; je dunkler, je gedankenleerer eine Vorstellung ist, desto tiefer erscheint sie, gleichwie auch das seichteste Wasser, wenn es trüb und dunkel ist, uns unendlich tief scheint. Der Gedanke begrenzt und bestimmt, setzt der Einbildungskraft Maß und Ziel; wo dagegen der Gedanke ausgeht, ist der Deutung und Illusion ein unbegrenztes Feld eröffnet — daher der Eindruck der Tiefe. So ist es nun auch hier, in der positiven Philosophie, mit der absoluten Persönlichkeit, dem absoluten Selbstbewußtsein. Das Selbstbewußtsein einer wirklichen Persönlichkeit ist stets ein individuell-bestimmtes und beschränktes, es ist der Act, wodurch es sich von einem Andern unterscheidet, sich gegen ein Anderes abschließt und dadurch sich als Sich selbst setzt. Das absolute Selbstbewußtsein ist ein Non-Ens; man kann sich Nichts dabei denken; denn was man dabei denken könnte, das wäre die Begrenzung, die individuelle Bestimmtheit dieses Bewußtseins, die aber eben durch das Prädicat „absolut" entfernt wird. Wäre die Persönlichkeit als eine Kategorie der absoluten Substanz ein realer Begriff, so wäre die nothwendige Consequenz die Spinozistische Consequenz: nur Gott ist Person. Da aber der Pantheismus durch die Persönlichkeit beseitigt werden soll, da die Persönlichkeit nur deswegen zur Gottheit erhoben wird, damit die Personen im Plural ihre Existenz als eine wahrhafte begründen und sichern können, die absolute Persönlichkeit gleichsam nur die Gluckhenne ist, unter deren Fittige sich die lieben kleinen Personen, vor der Kälte der Natur- und Vernunftnothwendigkeit verbergen und schützen, da überdem im Begriffe der Persönlichkeit die

Vielheit enthalten ist: so ist nothwendig der Begriff der Persönlichkeit der absoluten Substanz der Begriff einer einzelnen, atomistischen, für sich fixirten Persönlichkeit, und folglich auch das Selbstbewußtsein derselben ein individuelles, wie das unsrige ist. Der Zusatz „absolut," wodurch ihr Selbstbewußtsein zu einem andern, als das unsrige gemacht werden soll, drückt daher kein Wesen, keine Realität, keinen bestimmten, objectiven Begriff aus, sondern ist eine bloße Einbildung, eine Vorspiegelung, durch die der Speculant sich in die Illusion versetzt, daß das Object seiner Speculation nicht sein eigenes Selbst, sondern ein anderes, das göttliche ist. Das speculirende Subject verobjectivirt sich selbst, wenn es tief ist, sein Gemüth und dessen Prozesse, seine Seele, sein ihm selbst verborgenes Wesen, wenn es flach und egoistisch ist, wie die modernen Speculanten, seine Person, und speculirt nun über sich selbst als ein anderes Wesen, aber Nota bene! bewußtlos — Bewußtlosigkeit, Kritiklosigkeit ist der Charakter aller Mystik und Speculation, im Unterschiede von der Philosophie, — und gibt dann seinem eigenen, als ein anderes Wesen vorgestellten Wesen Prädicate, die ihm, als einem anderen, zukommen, und so dem Phänomen des eigenen Wesens den Schein eines objectiven Wesens geben. Hierin liegt der mystische Reiz und Zauber dieser und aller verwandten Speculation; es ist dieses sich außer sich Setzen und wieder in sich zurücknehmen, diese Mystification des eigenen Selbstes, diese Vernehmung seiner selbst als eines anderen Wesens, welche, namentlich in den älteren mystischen Speculationen, uns ergreift, wie das Echo, welches die in die Weite hinausgerufenen eigenen Worte in die Ohren, die eigentlichen Fühlhörner des Gemüths, uns als die Worte eines anderen Wesens zurücktönt.

Das speculirende Subject spiegelt sich in sich selbst ab: der Gedanke ist das durchsichtige Element, das Phantasma, die Vorstellung aber die Folie, der dunkle, begrifflose Grund, auf dem der an sich reale Begriff, wie der des Bewußtseins, durch das Prädicat „absolut"

zur begriffloſen Einbildung, aber eben dadurch zur Vorſtellung eines Andern geſteigert wird. So wird der Gedanke auf dem dunklen Grunde des Phantasmas zu einem *Spiegel*, in dem das Subject ſich erblickt, aber unendlich vergrößert, ſo daß es dieſes Ab- und Ebenbild ſeiner ſelbſt für ein anderes Weſen, aber zugleich ſein *Urbild* hält. Dieſes als ein anderes Subject vorgeſtellte Spiegelbild iſt die *abſolute Perſon*. *Gott denkt ſich* — ſo heißt es z. B. in der Güntherſchen Conſtruction der Trinität — aber das *ſpeculirende Subject denkt ſich ſelbſt* oder weiß wenigſtens, daß es ſich ſelbſt denkt, in dem Momente, wo es ſagt und denkt: Gott denkt ſich; denn wie könnte es ſonſt das ſich Denken verobjectiviren, d. h. als einen Act eines anderen Weſens *vorſtellen*? Ein bewußtloſer Stein, der, per impossibile, dächte, würde die Bewußtloſigkeit als ſein höchſtes Weſens feiern. Das, was Gott denkt, iſt ſein Ebenbild, ſein von ihm ſelbſt vergegenſtändlichtes Weſen, ſein Selbander, ut ita dicam, oder wie man es ſonſt noch ausdrücken will. Aber dieſes vergegenſtändlichte Weſen iſt nichts anderes als das Bild des Speculanten von ſich ſelber, das er eine Weile inne hält und von ſich abſondert, und dann wieder in ſich ſelbſt, in ſeinen Anfang zurücknimmt, indem er erkennt und ſagt: dieſes Gedachte, dieſes Andere bin in Wahrheit nur Ich ſelbſt. Das Selbſtbewußtſein iſt eine Thätigkeit, die ſich in drei Momente unterſcheiden läßt. Aber weil das Subject über ſich ſelbſt als über ein anderes Weſen ſpeculirt, ſo verſelbſtändigt, verobjectivirt es dieſe Momente oder Gedankenunterſchiede als drei Subſtanzen, Perſonen, die nichts anderes ſind, als eben dieſe Gedankenunterſchiede, geſetzt als Vorſtellungen, nichts anderes als *dramatiſche Effecte* des ſtets in das Gebiet der Bilderthätigkeit ſich umſetzenden Gedankens — Apoſtaſieen der Vernunft. Das, was gedacht wird, wird immer zugleich, indem es gedacht wird, dem *Denken entzogen*. Das Subject verbirgt ſcheu vor dem Lichte der prüfenden Vernunft ſein Weſen in dunkle Bilder, um dadurch den unbeſchreiblichen Reiz zu empfinden, von ſich ſelbſt als von einem andern Weſen *afficirt*

zu werden. Das Subject träumt mit offenen Augen. Die Speculation ist die Philosophie im Zustande des Somnambulismus. Darum haßt das speculirende Subject die eigentliche Philosophie, weil diese die innere Verdoppelung und Entzweiung des eigenen Wesens in die einfache Identität des Selbstbewußtseins zusammenfaßt und dadurch sich um alle jene dramatischen Effecte bringt, welche die Speculation und Mystik hervorbringen. Die Philosophie ist Enttäuschung — darum adstringirend, bitter, herb, widerlich, unpopulär — die Speculation ist Selbsttäuschung des Menschen — darum gemüthlich, annehmlich, populär, wie jede Illusion. Der Philosoph philosophirt über das Wesen des Menschen, aber mit dem Bewußtsein, daß dieses Wesen sein Wesen ist; der Speculant speculirt darüber, ohne daß er es weiß, weil er nicht, wie der Philosoph, zwischen seinem individuellen und allgemein menschheitlichen Wesen unterscheidet; er hält sein eigenes Wesen für ein anderes: er täuscht sich. Der Speculant ist ein Tautolog: er glaubt etwas Anderes, als sich selbst, auszusprechen, er sagt aber immer Dasselbe, nur daß er es zweimal sagt; er dreht sich im Kreise nur um sich selbst herum. Es geht dem Speculanten, wie dem Poeten, der menschenscheu sich der Natur in die Arme wirft, aber seinen Wahn, daß der Mensch dem Menschen entfliehen könne, dadurch als einen Wahn factisch eingesteht und abbüßt, daß er die Natur zu einem menschlichen Wesen macht.

Denkt auf diesen Fluren
Bald kein Erdner mein,
Denkt doch mein die Aue
Und der stille Hain.

So heißt es z. B. bei Herrn v. Baader — und dies ist der Kern seiner ungeschlachten Theosophie —: „der Mensch soll und kann nicht anders sagen, als: Ich bin gesehen (durchschaut, begriffen), darum sehe ich, ich bin gedacht, darum denke ich, ich bin gewollt, darum bin ich wollend.“ „Das sich selber Wissen des endlichen Geistes ist ein secundäres Wissen. Er weiß daher sein Gewußtsein von dem ihn hervorbringenden

abſoluten Geiſte. Carteſius hat dieſes ſecundäre Wiſſen für ein primitives genommen .... Dadurch wurde die Ueberzeugung der Coincidenz des Sichwiſſens mit ſeinem Sichgewußtwiſſen vom abſoluten Geiſte verdunkelt.“ „Der menſchliche Geiſt iſt von Gott erkannt und erkennt ſein Erkanntſein, die Natur iſt erkannt und erkennt ſich aber nicht ſelbſt. Der Menſch erkennt ſein von Gott Erkanntſein oder ſeine Idee, inſofern er in Gott iſt oder durch ſeine Immanenz in Gott, nicht daß er Gott iſt oder zu Gott wird.“ Der Sinn dieſer Worte iſt nicht: ich erkenne mich, weil ich erkenne, daß ich von Gott erkannt bin, ich denke mich, weil ich denke, daß ich von Gott gedacht bin, denn in dieſem Falle würde ja mein Denken immer nur von einem Denken abhängig gemacht, ſondern es iſt eine unmittelbare, chemiſche Durchdringung des göttlichen und menſchlichen Denkens — Hr. Baader iſt nämlich als Theolog und Theoſoph immer zugleich Chemiker und Mechaniker, — eine eigentliche Coincidenz und Immanenz gemeint: Ich denke, weil ich von Gott gedacht bin, mein Denken iſt realiter abhängig von dem mich Denken Gottes; ich denke in Gott und aus Gott, als dem Grunde meines Denkens. Hinter dieſen theoſophiſchen Floskeln ſcheint nun Wunder wie viel zu ſtecken, aber es iſt nichts als Illuſion. Iſt das Erkennen Gottes ein anderes als das meinige, anderer Natur, ſo kann ich nicht in ſeinem Erkennen mich erkennen; ich müßte, wenn es ein anderes iſt, auch noch ein anderes Erkennen haben, als das meinige iſt, um mich in dem ſeinigen zu erkennen. Eben ſo wenig kann ſein Denken anders ſein als meines, wenn das meinige von dem ſeinigen abhängen ſoll. Wie könnte ich denn auch mein von Gott gedacht Sein denken, wie nur eine Vorſtellung davon haben, wenn es ein anderes wäre? Wie kann für mich das Verſtändniß eines Wortes von dem mich Verſtehen meines Lehrers abhängen, wenn er eine fremde, mir unverſtändliche Sprache ſpricht? Alſo iſt das mich Denken Gottes nur das verobjectivirte mich ſelbſt Denken. Ich mache — wie bin ich doch ſo demüthig! — mein Denken von dem mich Denken Gottes ab; aber ich

mache auch dafür — wie bin ich doch so hochmüthig! — das göttliche Denken zu rein menſchlichem Denken. Der Menſch wird negirt, aber zum Erſatz dafür Gott zu einem menſchlichen Weſen gemacht. — Daſſelbe gilt von der Idee oder dem Inhalte des göttlichen Wiſſens. Das Ich macht ſich zum Inhalte Gottes: Gott weiß mich. Inſofern er mich weiß und mich ſo weiß, wie er „Alles weiß, indem er ſich weiß," inſofern kann ich nicht in ſeinem Wiſſen mich wiſſen, indem dieſes Alles Wiſſen, für mich wenigſtens, ein confuſes, unbeſtimmtes, mein Bild verwiſchendes Wiſſen iſt. Ich kann alſo aus dieſem Wiſſen mein Wiſſen von mir, das ein ganz beſtimmtes iſt, ich mag nun unter dieſem Mir den Menſchen überhaupt oder dieſen Menſchen verſtehen, nicht ableiten. So wenig ich aus der univerſalen Idee der Pflanze die Roſe, das Veilchen, die Lilie erkenne, weil in ihr das fehlt, was die Roſe zur Roſe, im Unterſchiede von andern Pflanzenarten, macht, ſo wenig kann ich in der univerſalen Idee der Creatur in Gott die Idee dieſer beſtimmten, der menſchlichen Creatur finden. Nur in einer ganz beſtimmten Idee, einer Idee, die mit Ausſchluß aller anderen nur das menſchliche Weſen repräſentirt, kann ich mich finden und erkennen. Nur in einer Vorſtellung Gottes von mir, die ſich nicht unterſcheidet von der Vorſtellung, die ich ſelbſt aus mir und durch mich von mir habe, kann ich mich vorgeſtellt wiſſen. Die Idee Gottes von mir iſt alſo keine andere als die Idee, die ich von mir aus mir ſelber habe, nur daß dieſe meine Vorſtellung oder Idee als die Vorſtellung eines Andern von mir vorgeſtellt oder verobjectivirt wird. So löſt ſich hier Alles in die leerſte Tautologie und Phantaſtik auf! Das Menſchliche wird bewußtlos zum Göttlichen gemacht, um dann mit Bewußtſein aus dem als das Göttliche vorgeſtellten Menſchlichen das Menſchliche als das Secundäre abzuleiten, — ſo hier das menſchliche Denken aus dem göttlichen, welches doch nichts weiter als das verobjectivirte menſchliche Denken iſt. Wir können kein anderes Denken denken, als das unſrige iſt — eine Behauptung, die ſich für den denkenden, vernünftigen Menſchen durch

ſich ſelbſt rechfertigt — denn wenn es ein wirklich anderes Denken iſt, ſo iſt es ein ſolches, welches nichts gemein hat mit unſerem Denken und folglich undenkbar iſt; ein Denken, wovon ich einen Gedanken habe, iſt aber ein mit meinem Denken übereinſtimmendes Denken.

Alle Beſtimmungen, die man nur immer vorbringen mag, um einen Unterſchied zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Denken auszudrücken, fallen in unſer Denken, ſind Gedanken von uns, Gedanken, in denen ſich unſer Denken bethätigt. Der Satz z. B.: Gott weiß und denkt Alles, indem er ſich weiß und denkt — ein Satz, der ſchon bei den älteſten Myſtikern und Scholaſtikern, dem Dionyſius Ar., Albertus M., Thomas Aq. vorkommt — ſcheint das göttliche Denken und Wiſſen abſolut über das menſchliche Denken hinauszuſtellen. Aber es iſt nur ein den Phantaſten, nicht den Denker verblendender Schein. Dieſer Satz enthält nämlich implicite oder zu ſeiner Vorausſetzung den Satz oder Gedanken: Gott iſt Alles; wie könnte er ſonſt, indem er Sich weiß, Alles wiſſen? Gott iſt aber Alles nicht auf materielle, ſinnliche, ſinguläre, ſondern auf ideale, geiſtige, univerſale Weiſe: er iſt alle Weſen im Weſen, in der Idee, weil er das Weſen aller Weſen, das allgemeine Weſen iſt. Indem Gott ſich denkt, denkt er daher Alles, aber nicht Alles in ſeiner aufgelöſten Vielheit, in ſeiner Einzelheit — ſo wäre ſein Wiſſen ſelbſt ein ſinnliches, ein Wiſſen des Einen nach und außer dem Andern — ſondern Alles in ſeiner allgemeinen Idee, wo das Sinnliche, Vielfache wegfällt. Geht denn nun aber dieſes Denken über den Begriff unſers Denkens hinaus? Wie könnten wir ſonſt davon reden, wenn anders unſere Rede nicht eine ſinn- und gedankenloſe Rede ſein ſoll? Iſt die Idee z. B. des Menſchen nicht die Idee aller Menſchen, abgeſehen von ihren individuellen und ſpeciellen Unterſchieden? Denke ich nicht ſelbſt in der That, indem ich Gott als allgemeines Weſen — und dieſer Begriff liegt, wie geſagt, dem Satze: Gott denkt Alles, indem er ſich denkt, zu Grunde — oder als das Weſen der Weſen denke, ihn als alle Weſen in ihrer Weſenheit? Faſſe ich nicht ſelbſt, indem ich ſage:

„Gott ist idealiter alle Wesen," alle verschiedenen Wesen, mit Weglassung ihrer Verschiedenheit, in dem allgemeinen Begriffe des Wesens zusammen, in dem sie idealiter enthalten sind? Was ist also für ein Unterschied zwischen dem angeblich göttlichen und menschlichen Denken? Keiner, wenigstens für den Gedanken, wenn auch nicht für die Einbildung, der das Unmögliche möglich, das Phantom Realität ist. Die Begründung des menschlichen Denkens durch das göttliche ist daher nur eine Selbsttäuschung: das menschliche Denken wird in Wahrheit nur durch sich selbst begründet.

Am eclatantesten kommt die Selbsttäuschung der Speculation zum Vorschein in der Creationstheorie, welche für sie, als die erhabenste und effectvollste theatralische Vorstellung, zu der sie sich emporschwingen kann, natürlich von ganz besonderer Wichtigkeit ist. Nachdem das speculirende Subject das Selbstbewußtsein, aber nicht als sein eigenes, sondern als das Bewußtsein eines andern, des absoluten Wesens construirt, d. h. den Satz, daß das wahre, das absolute Leben, das selbstbewußte Leben ist — aber nur in einer verkehrten Construction — ausgesprochen und begründet hat, — denn welchen andern Sinn hat der Satz: das absolute Wesen ist selbstbewußt, als: das Selbstbewußtsein ist absolutes Wesen? — geht das Subject über zur Construction der Welt. Diese Aufgabe ist indessen keine andere, als die: wie komme ich aus dem selbstgenügsamen Selbstbewußtsein zum Bewußtsein eines Andern, aus der Subjectivität heraus zum Begriffe der Objectivität? Das speculirende Subject zieht sich in sich selbst zurück, unterscheidet sich von allem Andern außer ihm und feiert dieses sein sich von allem Andern unterschieden Wissen als seine höchste Wahrheit und Seligkeit, Freiheit und Unsterblichkeit. Das absolute Wesen vor der Schöpfung ist nichts anderes als die außer allen Nexus herausgesetzte, außerweltliche Subjectivität, die als das absolute Wesen vorgestellt wird. Das Setzen des Andern, der Welt ist daher freie That, d. h. das Subject verobjectivirt seine subjective Willkür, mit der es von der Vorstellung des selbstgenügsamen Selbstes zur

Vorstellung eines Andern übergeht, als freie That; denn es ist kein Grund vorhanden zu einem Uebergange, keine Nothwendigkeit da, daß ein Anderes gesetzt werde, indem das außerweltliche Selbst sich selbst als das absolute Wesen erscheint oder vorstellt. Die Creation ist eine Gewaltthat, ein Machtspruch, ein Werk zwar nicht der „blinden Nothwendigkeit," aber der blinden Willkür.

Zwar sucht das speculirende Subject auch die Creation zu vermitteln, d. h. Gründe anzugeben, aber eben durch diese Begründung verräth es aufs deutlichste, daß seine Speculation über das absolute Wesen nur eine Speculation über die eigene Subjectivität ist. „Die Schöpfung als Offenbarung Gottes, sagt z. B. H. Günther, kann zunächst keinen andern Zweck haben, als Wesen außer ihm offenbar zu werden. Diese Offenbarung an Andere involvirt also zugleich die Setzung anderer Wesen, d. h. Creation und Manifestation nach Außen bedingen sich wechselseitig." Andere Wesen außer sich setzen, heißt nichts anderes als sich selbst beschränkt setzen, setzen als ein Wesen; indem ich andere Wesen außer mir wahrnehme, nehme ich mich selbst als ein einzelnes, besonderes, beschränktes Wesen wahr. Der Hochmüthige dünkt sich der Alleinige zu sein; alle Anderen außer ihm verschwinden vor ihm ins Nichts; er nur ist sich Gegenstand, aber eben deswegen ist er (in seiner Einbildung) der ausschließlich, der unvergleichlich, der unbeschränkt Weise, Gute oder Schöne. Der Vernünftige dagegen nimmt außer sich noch andere Wesen an und wahr, die an denselben Gütern mit ihm Antheil haben, und eben dadurch erkennt er seine eigenen Grenzen, setzt er sich als ein beschränktes Wesen. Aber eben nur ein Wesen, das an sich ein beschränktes ist, kann sich setzen als ein beschränktes. Die Creation ist daher das Selbstbekenntniß der absoluten Person, daß sie nur die mystificirte menschliche Person ist. „Die Contraposition kommt in Gott (setze: im Menschen) nur dadurch zu Stande, daß Er sich selber in seiner Ichheit formal negirt und diese Negation real setzt, d. i. realisirt oder affirmirt. Der Gedanke in der Gottheit (richtiger:

Menſchheit) von dieſer Negation Ihrer ſelbſt iſt die Idee der Creatur in ihrer Totalität (Univerſum), folglich iſt die Creatur in ihrer Realität (Wirklichkeit) die real objectivirte Idee vom göttlichen (das heißt: menſchlichen) Nicht-Ich.“ „Gott hat ſein Ich nie ohne Nicht-Ich (Creatur) der formalen Wirklichkeit nach gedacht, der realen Wirklichkeit nach aber muß Gott nur das realiſiren, was ſein Ich conſtituirt, nicht dieſes, was die Negation deſſelben iſt ... Ideen objectiv realiſiren heißt erſchaffen. So formell nothwendig nun in Gott neben und mit der Ichheit einerſeits die Idee eines Nicht-Ich vorhanden iſt (denn die Selbſtbejahung involvirt als ſolche ſchon eine formale Selbſtverneinung in der Selbſtunterſcheidung vom Sohne): ſo durchaus nicht nothwendig iſt anderſeits die gegenſtändliche Verwirklichung jener Idee, da ſolche eben kein Moment iſt in der realen Conſtituirung der abſoluten Ichheit und Perſönlichkeit. Gott muß ſein Nicht-Ich denken, aber nicht ſchaffen.“ Welch ein eitles Poſſenſpiel! Der Menſch denkt ſein Ich nie ohne Nicht-Ich, das Bewußtſein ſeiner ſelbſt iſt zugleich das Bewußtſein eines Andern, oder vielmehr das Ich iſt nur Ich in der Vorſtellung eines möglichen oder wirklichen Nicht-Ich, das es ſich gegenüberſetzt und von dem es ſich unterſcheidet — ſo auch Gott: er denkt ſich nicht, er iſt nicht Ich, ohne die Idee einer Negation, eines Andern, der Welt: Gott iſt ſo das verobjectivirte Ich. Aber weil es als ein anderes Ich vorgeſtellt wird, ſo muß ein Unterſchied geſetzt werden; dieſer iſt die Erſchaffung. Gleichwohl iſt dieſer Unterſchied wieder nur ein formeller, imaginärer, vor dem Gedanken verſchwindender. Die Erſchaffung iſt nämlich als die Realiſirung der Idee ein ganz formeller, gleichgültiger, aber deswegen auch beliebiger Act, ein Act, der geſchehen oder unterbleiben kann, ohne daß in der Hauptſache ſelbſt etwas verändert iſt; denn der Idee nach iſt die Welt ſchon fertig und vollendet. Die Welt iſt ſchon innerlich da; daß ſie äußerlich, ſinnlich auch da iſt, iſt ein Zuſatz, der nur eine ſinnliche Vorſtellung, aber keinen neuen Gedanken und Begriff hinzufügt. Dem menſchlichen Ich iſt äußerlich,

ſinnlich die Welt vorausgeſetzt, dem göttlichen innerlich, denn das göttliche Ich iſt nicht Ich ohne die Idee ſeines Nicht-Ich, das Nicht-Ich alſo als Idee der Idee des göttlichen Ich von ſich ſelbſt vorausgeſetzt — ein Unterſchied, der aber nur ein illuſoriſcher iſt, denn die innerliche Nothwendigkeit der Welt für Gott iſt in Wahrheit nur ein Ausdruck, eine Folge ihrer unläugbaren äußern, wirklichen Exiſtenz. Aber eben ſo ſind die andern Unterſchiede, die dann noch zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Selbſt gemacht werden, reine Illuſionen der Phantaſie oder handgreifliche Poſſenſpiele der ſpeculativen Willkür. So wenn es z. B. bei Hr. Günther heißt: „Der Menſch hat nur die Form, das Selbſtbewußtſein, nicht aber das Weſen mit Gott gemein, er iſt dreifaltig im Weſen und Eins in der Form, bei Gott iſt es umgekehrt.“ Ja wohl umgekehrt; denn euer Gott iſt nur der umgekehrte Menſch. Es iſt nur ein formeller Unterſchied zwiſchen beiden, d. h. ein Unterſchied nur für den Phantaſten, den ſpeculativen Taſchenſpieler, aber nicht für den ernſten, beſonnenen, kritiſchen Denker. Ich kann eben ſo gut ſagen: der Menſch iſt dreifaltig in der Form, aber eins im Weſen — denn er iſt nur Eine Perſon, Ein Weſen, Eine Subſtanz, nicht drei Subſtanzen, aber er wird ſich dieſes Einen Weſens auf dreierlei Weiſe bewußt, — als ich ſagen kann: er iſt dreifaltig im Weſen, aber eins in der Form. Die abſolute Perſon iſt nur die Tabula rasa, auf der der Speculant ſich ſelbſt abporträtirt, der goldene Rahmen, der das liebe Bild der menſchlichen Perſönlichkeit umſchließt. Der Unterſchied zwiſchen dem Baaderſchen und Güntherſchen „Syſtem“ iſt nur: daß bei Hr. Günther die menſchliche Perſönlichkeit, gleich einer Käferlarve, unverkennbar als ſolche nackt und offen zu Tage liegt, während ſie bei Hrn. v. Baader gleich einer Waſſereulen- oder Aftermottenlarve ihren Hinterleib in ein aus allerlei curioſen Naturalien und Materialien zuſammengeſetztes Gehäuſe verſteckt, ſo daß man die Momente, wo ſie gerade ihren Kopf hervorſtreckt, erlauſchen muß, um zu erkennen, daß ein thieriſches Weſen in dieſem tollen Dinge ſteckt. Ob Hr. v. Baader einen göttlichen

oder chemiſchen Prozeß im Sinne hat, dürfte in den meiſten Fällen ſchwer zu unterſcheiden ſein. Beſonders ſpielt er mit dem Feuer gern — man könnte ihn füglich den Feuerwerker der deutſchen Speculanten nennen, — aber gleichwohl ſind alle dieſe ſeine Naturſpiele für den Kenner nichts weiter als zu Ehren der menſchlichen Perſönlichkeit und Beſchränktheit veranſtaltete Feuerwerke. Der Gott des Herrn von Baader hat an dem Menſchen ſelbſt ſeinen Cooperator und Vicarius. Sat sapienti.

Wodurch unterſcheidet ſich denn nun alſo die ſogenannte poſitive Philoſophie von dem Pantheismus der früheren Philoſophie? Lediglich durch den Wahn des religiöſen Fanatismus, der ſich allein im Beſitz des allein wahren Gottes, der allein ſeligmachenden Vorſtellung zu ſein dünkt, der ſeine Particularempfindung, ſeine Particularvorſtellung von Gott für Gott ſelbſt hält, und daher alles, was dieſer ſeiner particulären Vorſtellung und Empfindung widerſpricht, als Götzendienſt mit Füßen tritt. Ihr glaubt, dadurch dem Pantheismus, der Confundation des Geſchöpfes mit dem Schöpfer entgangen zu ſein, daß ihr eurem Gott eine eigene, perſönliche Exiſtenz gebt? O sancta simplicitas! Hatten die Götter des Olymps nicht auch perſönliche Exiſtenz? Kommt nicht dem Ibis, dem Apis der Aegyptier auch eine eigne Exiſtenz zu? Kommt es nicht einzig und allein auf die Weſensbeſtimmung an? Habt ihr aber andere Beſtimmungen, als entweder aus dem Weſen der Natur oder aus dem Weſen des Menſchen? Sind nicht wirklich eure Beſtimmungen des göttlichen Weſens Beſtimmungen des menſchlichen Weſens? Sind Perſönlichkeit, Bewußtſein, Wille, Denken nicht menſchliche Beſtimmungen, und die Unterſchiede, die ihr zwiſchen göttlichem und menſchlichem Bewußtſein u. ſ. w. macht, nur Phantasmen, der reale Begriff immer die menſchliche Beſtimmung? Entweder macht ihr alſo den Menſchen zu keiner Creatur, gebt ihm ein beſonderes Privilegium, macht ihn in der That zu Gott, nur daß ihr ihn, als Gott, als ein eigenes perſönliches Weſen wieder Euch gegenüberſetzt, oder eure Speculation iſt ſo gut Pan-

theismus, ſo gut Confundation des Geſchöpfes mit dem Schöpfer, als die frühere Philoſophie, nur daß euer Pantheismus ein Pantheismus anderer Art iſt. Und ſo iſt es auch in der That. Ihr habt vor dem Pantheiſten nur den Schein und die Einbildung, daß ihr keine Pantheiſten ſeid, voraus und unterſcheidet euch, eben nicht gerade zu eurem Vortheil, nur dadurch von ihm, daß der Pantheiſt, der Philoſoph das Weſen des Menſchen vergöttert, in dem Bewußtſein, daß der Menſch nicht über ſein Weſen hinaus kann, ihr aber das menſchliche Selbſt, die Perſon, vergöttert, befangen in dem Wahne des tiefſten und verderblichſten Hochmuthes, in dem Wahne, daß das menſchliche Individuum über das Weſen des Menſchen hinauskoune. Oder glaubt Ihr etwa, durch eure religiöſen Gefühle den Gedanken überflügeln zu können? O sancta simplicitas! muß ich abermals ausrufen. Sind eure Gefühle menſchliche oder außer- und übermenſchliche, d. h. über das Weſen des Menſchen hinausgehende? Was über das Weſen des Menſchen hinausgeht, das geht auch über die Vorſtellbarkeit und Empfindbarkeit für ihn hinaus. Sind ſie aber menſchliche, was ſie nothwendig ſind, ſo iſt auch ihr Inhalt ein menſchlicher. Was nur immer in eure Gefühle eintreten kann, es iſt nichts anderes als eine Manifeſtation des euch verborgenen menſchlichen Weſens, das das abſolute Maß des menſchlichen Individuums iſt. Und wie ihr euch auch nur immer zu einem Gegenſtande verhalten mögt, dadurch allein ſchon, daß ihr euch zu ihm verhaltet, daß er euch Gegenſtand iſt, macht ihr ihn zu einem menſchlichen Gegenſtande. Die Religionsphiloſophie iſt daher nur dann Philoſophie, wenn ſie die Religion als die eſoteriſche Pſychologie weiß und behandelt. Die großen Epochen in der Geſchichte der Religion und Philoſophie beſtimmen ſich nur nach dem, was von dem Weſen des Menſchen vergöttert, d. h. als das Höchſte angeſchaut wird. Die Orientalen vergötterten z. B. das als Phantaſie ſich bethätigende und den Menſchen beherrſchende Weſen des Menſchen oder ſelbſt gar den Wahnſinn, die Verrücktheit, das griechiſche Volk die äſthetiſche Anſchau-

ung, der griechiſche Weiſe die praktiſche oder theoretiſche Intelligenz, das Chriſtenthum das Gemüth. Wem die Intelligenz das Höchſte iſt, dem iſt die äſthetiſche Anſchauung das Niedere, und der daher, dem dieſe das Höchſte iſt, ein Götzendiener; wem das ſich ſelbſt unbegreifliche Gemüth dagegen das Höchſte iſt, dem iſt der Diener der ſelbſtbewußten klaren Intelligenz ein Götzendiener. Nicht ſo unterſcheiden ſich alſo Heidenthum und Chriſtenthum, daß jenes Götzendienſt, dieſes wahrer Gottesdienſt iſt — ſie entzweit nur der Fanatismus des religiöſen Particularismus, denn dem Muhamedanismus iſt auch das Chriſtenthum Götzendienſt, — ſie unterſcheiden ſich nur dadurch, daß das Heidenthum, das philoſophiſche wenigſtens, den Verſtand, das Chriſtenthum die Liebe als das Höchſte anſchaute. Gott iſt der Νοῦς, der Verſtand — ein Satz, dem aber das Enthymema zu Grunde liegt: das Höchſte iſt der Verſtand, alſo iſt u. ſ. w. — dies iſt der ſpecifiſche Kern des philoſophiſchen Heidenthums; Gott iſt die Liebe — ein Satz, dem aber wieder das Enthymema zu Grunde liegt: das Höchſte iſt die Liebe, alſo u. ſ. w. — dies iſt der ſpecifiſche, poſitive Kern des Chriſtenthums — eine Behauptung, die eben ſo einfach als fruchtbar iſt und bis in die ſpeciellſten Differenzen hinein ſich durchführen und bewähren ließe. Wenn darum der als Gott angeſchaute Νοῦς Menſchenwerk iſt, ſo iſt es auch die als Gott angeſchaute Liebe. Aber was iſt dann nicht Menſchenwerk? Selbſt die Bäume, die Sterne, die wir ſehen, ſind ſo, wie wir ſie ſehen, Menſchenwerk — menſchliche Bäume, menſchliche Sterne. Andern Weſen mit anderen Augen erſcheinen die Weſen oder Dinge, die wir als Bäume benennen und anſchauen, vielleicht als ganz andere Weſen oder Dinge. Dem bewaffneten Auge erſcheint der todte Waſſertropfen als ein belebter Fiſchteich. Und ſo nothwendig — ſo unabhängig von unſerm ſubjectiven Meinen und Wollen — die Dinge, die wir als Bäume ſehen, uns mit unſern Sinnen als Bäume erſcheinen, ſo nothwendig erſcheint ſich die Vernunft in dem wahrhaft Denkenden, die Liebe in dem wahrhaft Liebenden, als das höchſte

Weſen. Selig, befriedigt in ſich iſt die Liebe, ſelig, befriedigt in ſich die Vernunft. Was in ſich ſelig iſt, will nicht über ſich hinaus, kennt nichts Höheres als ſich, weiß ſich als und iſt in der That das Göttliche. Darum gebietet uns Chriſtus, zu werden wie die Kinder, wenn wir das Himmelreich erben wollen, — darum, weil das Kind nicht über ſich hinaus will, weil es befriedigt iſt in ſich, befriedigt in dem kindlichen Weſen des Menſchen — wenigſtens ſo lange es noch ein wahres und unverdorbenes Kind iſt.

Zum Schluſſe erinnern wir daher die „poſitive Philoſophie" an das Sokratiſche: Erkenne dich ſelbſt und an den nicht oft genug zu wiederholenden Spruch der Bibel: Ihr ſeht nur die Splitter in den Augen Anderer, aber nicht die Balken in euren eigenen, auf daß ſie demüthigſt in ſich gehe und zur Einſicht ihrer Schranke komme und uns hinfüro mit ihren großſprecheriſchen Phraſen und Verheißungen verſchone. Die Philoſophie muß allerdings über die Hegelſche Philoſophie hinausgehen. Es iſt ſpeculative Superſtition, an eine wirkliche Incarnation der Philoſophie in einer beſtimmten hiſtoriſchen Erſcheinung zu glauben. Ihr wollt Philoſophen ſein und ſchließt in enge Zeit- und Raumgrenzen das ewig ſchaffende Leben des Geiſtes ein? Gab es nicht eine Zeit, in der Ariſtoteles für die Philoſophie und Vernunft ſelbſt galt? Iſt nicht dieſe Zeit mit ihrem Glauben verſchwunden? Wird es nicht eben ſo auch mit euch und eurem Glauben ergehen? Oder iſt, was in einem Averrhoes Superſtition war, bei euch Vernunft? Die Philoſophie werde alſo frei und ſelbſtändig, aber ſie werde auch einfach und natürlich. Die einfachſten Anſchauungen und Gründe ſind allein die wahren Anſchauungen und Gründe. Die wichtigſten hiſtoriſchen natürlichen und pſychologiſchen Erſcheinungen laſſen ſich auf eine weit einfachere und natürlichere, aber eben deswegen unwiderſprechlichere Weiſe erklären und auffaſſen, als von der ſpeculativen Philoſophie bisher geſchah. Die ſpeculative Philoſophie

Deutſchlands laſſe daher das Beiwort: ſpeculativ fahren, und werde und nenne ſich in Zukunft Philoſophie ſchlechtweg — Philoſophie ohne Bei- und Zuſatz. Die Speculation iſt die betrunkene Philoſophie. Die Philoſophie werde daher wieder nüchtern. Dann wird ſie dem Geiſte ſein, was das reine Quellwaſſer dem Leibe iſt.

III.

Kritik der christlichen Medicin.

(System der Medicin. Ein Handbuch der allgemeinen und speciellen Pathologie und Therapie, zugleich ein Versuch zur Reformation und Restauration der medicinischen Theorie und Praxis. Von Dr. J. N. von Ringseis, königl. baier. Obermedicinalrath, Ritter des Civilverdienstordens der baierschen Krone. 1841.)

1841.

Veritas sigillum bonitatis — nur was wahr, ist gut, und nur was gut, heilig und verehrungswürdig. Aber was ist wahr? Was nicht mehr sein will, als es sein kann, und nicht weniger, als es sein soll — was sich selbst genug ist. Alles hat seine Grenze; aber eben nur was in seiner (normalen) Grenze sich unbegrenzt fühlt, was an sich selbst genug hat, nur das ist ein seiner Bestimmung entsprechendes, ein wahres Wesen. So war auch das Christenthum, wenigstens nach dem Sinn und Eingeständniß der alten musterhaften Christen, nur so lange wahres Christenthum, so lange es die Seligkeit der Geistesarmuth als sein höchstes Gut pries, so lange es innerhalb seiner Grenze, seiner specifischen Differenz, d. h. in sich selbst befriedigt, auf die Doctorwürde der Wissenschaft und die Schönheit der Kunst verzichtete. Die Kirche

entſchuldigte ihren luxuriöſen Cultus mit der Behauptung, daß der ſinnliche Menſch nur durch ſinnliche Reizmittel zum Ueberſinnlichen emporgehoben werden könne; aber wo einmal Wohlgerüche, ſchöne Melodien und Bilder dem Glauben unter die Arme greifen müſſen, da iſt eben ſeine eigene, immanente Kraft bereits erloſchen, da iſt an die Stelle der religiöſen Macht des Glaubens die Macht des Geruchſinns, die Macht der Ohren- und Augenluſt getreten. Wohl können Mißtöne, Uebelgerüche, häßliche Bilder uns die Luſt am Sinnlichen verleiden und ſo uns veranlaſſen, zum Ueberſinnlichen unſere Zuflucht zu nehmen; aber offenbar die entgegengeſetzte Wirkung haben Wohlklänge, Wohlgerüche und ſchöne Bilder; ſie feſſeln uns an ſich ſelbſt; ſie ziehen uns, ſtatt hinauf zum Creator, herab zur Creatur. „Unſere Vorfahren, die alten Chriſten," ſagt J. Aventin in ſeiner Chronika (III. Bd.: Von dem Brauch der alten Chriſten), „waren fromme, rechte, geiſtliche Leute, meineten wir wären die rechten waren lebendigen Bilder, Gemehl und Kirchen Gottes, darinnen Gott ſelbſt und der heilige Geiſt wohnet ..... Darum ehreten und zieretens ſolche Gottsheuſer nit mit Geld, Gemehl und Gold, ſo alles weltliche und ungeiſtliche Ding ſind, dadurch die wahre Geiſtlichkeit geändert wird ..... ſuchten gar keinen Luſt weder mit dem Geſicht, noch dem Gehör, man hett weder Orgel, noch Pfeiffen, weder Gold, noch Silber, Seiden noch Gemehl in Kirchen, ließen ſich an wenig genügen*)." Was aber im Mittelalter die Kunſt, das iſt jetzt die Wiſſenſchaft. Der alte Glaube verlegte nur in ſich die Chriſtlichkeit; die Wiſſenſchaft war ihm das allgemein Menſchliche, das Gebiet der natürlichen, d. i. allgemeinen Vernunft,

*) Der Benedictiner Edm. Martenne bemerkt in ſeiner Schrift de antiquis Monachorum ritibus Lugd. 1690: primis ecclesiae seculis, cum adhuc in venis fidelium pro nobis effusus Christi sanguis ferveret, psalmos ita *modico vocis flexu decantatos* fuisse, ut *pronuncianti* vicinior esset psallens quam *canenti*: sed *refrigescente* postmodum *charitate* ad excitandam Christianorum et fidem et devotionem, cum *suavi vocis modulatione* divina celebrari coepisse officia.

worauf auch die außerdem blinden Heiden ſehend waren, und zwar nur zu häufig hellſehender als die Chriſten ſelbſt. Das moderne Chriſtenthum dagegen verlangt eine chriſtliche Jurisprudenz, eine chriſtliche Medicin, eine chriſtliche Philoſophie. Woher dieſer Unterſchied? Iſt das jetzige Chriſtenthum reicher, erfüllter, als das alte, urſprüngliche? O nein! Der Unterſchied kommt nur daher: der alte Glaube hatte einen Inhalt, war reich in ſich, hatte an ſich ſelbſt genug, darum brauchte er keine chriſtliche Wiſſenſchaft; der moderne Glaube aber iſt leer im Kopf und eitel im Herzen; er ſucht daher ſeinen Inhalt außer ſich, um die eigene Blöße mit den Erzeugniſſen des Unglaubens zu bedecken. Was nicht mehr im Menſchen, in den Perſonen, verlegt man in die Dinge, die Sachen. Die alten Philoſophen, Juriſten und Mediciner waren als Menſchen Chriſten, aber in ihrer wiſſenſchaftlichen Qualität Heiden; die Philoſophen, Juriſten, Mediciner nach dem neueſten Modeſchnitt dagegen ſind als Philoſophen, als Juriſten, als Mediciner Chriſten, aber als Menſchen — Heiden. Die alten Chriſten wieſen dem Chriſtenthum einen beſondern Ehrenplatz im Tempel ihres Leibes an, gaben ihm das Herz*) nur zum Wohnſitz, die übrigen Fleiſchesglieder aber hatten ſie mit den Heiden gemein, fanden ſie aber eben deswegen im Widerſpruch mit ihrem chriſtlichen Sinn; darum ſehnten ſie ſich nach einem Zuſtand, wo dieſer Widerſtreit des Chriſtlichen und Unchriſtlichen aufgehoben ſein würde. Anders iſt es dagegen bei den modernen Chriſten. Dieſe verrichten ſelbſt noch einen chriſtlichen Actus, wenn ſie ihre körperliche Nothdurft verrichten; das Chriſtenthum erſtreckt ſich bei ihnen ſelbſt bis auf den After. Aber eben deswegen

*) Der fromme H. Suſo ſchrieb ſogar „den Namen Jeſu auf Pergament, ſchnitte ſolchen den Buchſtaben nach aus, band ihn aufs Herz und trug ſolchen ſtets, daß ſein Herz ſich nie bewegen konnte, es mußte denn den Namen Jeſu berühren.“ Und der heiligen Katharina von Siene nahm ihr himmliſcher Bräutigam ihr eigenes Herz aus dem Leibe und gab ihr dafür das ſeinige, ſo daß ſie in ihren Gebeten an ihn ſagte: ich empfehle Dir Dein, nicht mein Herz.

ist auch der moderne christliche Glaube im eigentlichsten und vollsten Sinne des Wortes nur ein Afterglaube — ein Glaube, der das Christenthum im Munde, aber das Heidenthum im Herzen hat — ein Glaube, der mit jedem Worte, das er spricht, sich selbst Lügen straft, kurz ein durchaus eitler, wahrheitsloser und eben deswegen moralisch nichtswürdiger, ästhetisch widerlicher Glaube.

Als ein charakteristisches Bild des modernen Afterchristenthums heben wir hier hervor das oben allegirte orthodoxe „System der Medicin."

Der Verfasser geht nämlich aus von der „Ueberzeugung, daß die Medicin, wie alle Wissenschaften, ihre Principien in der traditionellen Offenbarungslehre habe" (Vorr. S. X), von dem Bestreben, „die Forderungen der Wissenschaft in Uebereinstimmung zu bringen mit den kirchlichen Lehren" (S. 15) und behauptet: „Außer der Arche Noah's wird Niemand gerettet; das vom Leibe getrennte Glied kann nicht leben, oder lebt nur das allgemeinste niederste Leben; außer der Kirche weder Kunst noch Wissenschaft, nur Schein und Zerrbilder Beider" (S. 563). „Die Emancipation der Vernunft von der Offenbarung führte zur Emancipation des Staates von der Kirche, des Menschen von Gott, des Weibes vom Manne, eines Jeden von Jedem, des Fleisches vom Geiste, des Atoms vom Atome; sie führte folgerecht auch zur Emancipation der Medicin von Kirche, Cultus, Sacramenten und Sacramentalien, und diese Emancipation gleicht völlig der Emancipation der Muskeln von den Nerven" (S. 28). „Meine Herren und Freunde! Schöpfung, Sündenfall und Erlösung sind centrale und universelle Vorgänge, darum nothwendig sich abspiegelnd in Allem. Die zweite göttliche Person ist Mit-Allschöpfer, Allerhalter, Allwiederhersteller, somit wirksam nicht blos in jeder sittlich-geistlichen, sondern auch leiblichen Erhaltung und Heilung. Wer davon nichts einsieht, rühme sich nimmer, etwas von Philosophie zu verstehen."

Ebendaſelbſt. „Wohl iſt Natur ein Gottesbild ſelbſt in ihrer äußerſten Sphäre, aber wie der Menſch ein durch Sünde getrübtes und entſtelltes“ (S. 26). „Erdbeben, Stürme, Ueberſchwemmungen, Hitze und Kälte u. dgl. ſind keine urſprünglichen, normalen, geſetzlichen Verhältniſſe, ſondern ſpätere, krankhafte, geſetzwidrige“ (S. 47 u. 121). „Im Paradies waren ſchon alle Thiere, und ohne Verbrechen des Menſchen wären ſie wohl kaum geſtorben“ (S. 109). „Die Fleiſchwerdung Chriſti iſt eine geſchichtliche Thatſache“ (S. 125). „Die Gebete und Segnungen der Kirche müſſen ſich auf alles Denken, Wünſchen, Wollen und Handeln und auf alle Dinge erſtrecken, da durch Sünde und ihre Folgen alle verunreinigt wurden“ (S. 124). „Da die Krankheit urſprünglich Folge der Sünde, und der Sündige den erhaltenden und wiederherſtellenden Kräften in den Kreiſen des bewußten und unbewußten Lebens viel weniger, den bewußt und unbewußt zerſtörenden aber viel leichter zugänglich: ſo iſt, wenn auch laut Erfahrung nicht immer unerläßlich, doch ohne Vergleich ſicherer (o welch ein unſicherer Glaube!), daß ſich der Kranke und Arzt vor dem Heilverſuche entſündigen laſſen. Der Heiland begann alle Heilung mit Vergebung der Sünde oder Anerkennung des Glaubens des Kranken. Der chriſtliche Arzt betrachtet unter beſtändigem Gebet um Erleuchtung, wie die größten Heiligen thaten, den Kranken als Stellvertreter Chriſti und ſich als ſeinen Diener. Gewiſſenloſe, unſittliche, außer den höheren Einflüſſen ſtehende Aerzte entbehren nicht blos dieſer Einflüſſe, ſondern wirken durch unlautere, z. B. politiſche, parteiliche Zwecke mißleitet, noch poſitiv gefährlich. Auch der entſündigte berufene Arzt heilt nicht jeden entſündigten Kranken (ei! ei!), das wiſſen wir, aber er iſt ſicher, ihm nicht zu ſchaden. — Die Mittel der Entſündigung lehrt die Kirche“ (S. 451). „Wer den ärztlichen Stand nach anhaltendem Gebete und nach dem Rathe frommer Freunde und Seelenführer gewählt hat, dem fehlen gewiß weder ärztlicher Blick und praktiſches

Geſchick, noch die nöthige Begeiſterung" (S. 450). Wir ſehen hinlänglich aus dieſen wenigen Stellen: der Verfaſſer iſt ein Starkgläubiger, ein Orthodoxer comme il faut, „ich glaube, rühmt er ſelbſt von ſich, an Gott, Chriſtus, Sündenfall und Erlöſung, ja ſogar an den Teufel" (S. 548), und in der Vorrede (S. IX) beruft er ſich ſogar zur Beglaubigung ſeiner Rechtgläubigkeit auf das Atteſt der theologiſchen Facultät. „Die propädeutiſche Abtheilung des Werkes las ich meinem ſeligen theuern Freunde Prof. Klee mit der Bitte vor, mich auf die etwa dem Dogma widerſtreitenden Stellen aufmerkſam zu machen. Er fand nichts zu rügen, bemerkte vielmehr, er würde ſich in einer neuen Ausgabe ſeiner Dogmatik öfter darauf berufen." Wie ehrenvoll!

Aber ſo ſehr ſich der Verf. ſeines Glaubens rühmt, und ſo ſehr er gegen die ungläubigen Philoſophen und Naturforſcher brutaliſirt — er ſelbſt ſteckt, wie wir ſehen werden, tief bis über die Ohren drin im Elend des modernen Unglaubens — er glaubt nur mit dem Munde, aber er glaubt nicht in der That und Wahrheit — ſein Glaube iſt ein Taugenichts, ein Renommiſt, ein Windbeutel, der nicht hält, was er verſpricht, nicht thut, was er ſagt, wenigſtens ſein Glaube als Patholog und Therapeut, der Glaube, den er auf dem anatomiſchen Theater der Medicin producirt; aber das iſt eben der Glaube, welcher allein für uns Intereſſe hat; denn was der Herr Obermedicinalrath für ſich ſelbſt als Privatmenſch glaubt, ob an Gott oder an den Teufel, ob an Muhamed oder Chriſtus, ob an den Papſt oder den Dalailama — das natürlich iſt uns völlig einerlei.

Schon im Princip der Pathologie bewährt ſich ſein Glaube als ein völliger Taugenichts. Die Krankheit iſt ihm nämlich wohl Folge der Sünde, aber wohl gemerkt! nur urſprünglich. O wie illuſoriſch, Herr Obermedicinalrath! wie gläubig und zugleich wie ungläubig! Nur urſprünglich, d. h. im Reich der Träume und Vergangenheit, nicht im Reich der Gegenwart und Wirklichkeit, im Jenſeits, aber nicht im

Dieſſeits der Medicin, im Vorhof der Propädeutik, aber nicht im Klinikum der Pathologie ſelbſt, wo es vielmehr ganz natürlich zugeht, die Krankheit aus natürlichen Urſachen abgeleitet wird. Zwar ſucht er die Krankheit ſo viel als möglich anzuſchwärzen; er bezeichnet und ſchildert ſie als ein widernatürliches, heterogenes, feindſeliges Weſen im organiſchen Weſen, als ein eigenes ſelbſtändiges und ſelbſtthätiges Lebensprincip (S. 260 u. 261). Aber haben nicht auch ſolche Aerzte, die nicht von den Principien der chriſtlichen Tradition ausgingen, im Weſentlichen eben ſo die Krankheit beſtimmt? Meckel z. B. ſagt: „Man kann die Exantheme als ſehr unvollkommene Organismen oder ſogar als mehr oder minder gelungene Verſuche zur Bildung von Eiern anſehen," Hartmann: „Krankheit iſt eine eigene Art des Lebens und einem Schmarotzergewächſe vergleichbar, das ſich in oder auf einer anderen Pflanze einniſtet," Bernt: „Krankheiten ſind fremdartige, in das Leben eingedrungene Lebensſchemata," Eiſenmann: „Man mag ſich einen Standpunkt wählen, welchen man will, ſo werden uns die Krankheiten immer als Leben am Leben und auf Koſten des Lebens erſcheinen." (Die vegetativen Krankheiten S. 88). Gerade nun ſo, wie die naturhiſtoriſchen Aerzte, beſtimmt auch unſer chriſtlicher Medicus die Krankheiten*). „Die Krankheitsurſache iſt zoophytiſches Weſen"

*) Beſonders gefällt er ſich darin, die Krankheit mit einem feindlichen Angriff auf den Organismus zu vergleichen. Aber auch dieſes Bild iſt nichts Beſonderes und Neues. So vergleicht ſchon der Arzt Levinus Lemnius in ſeiner Schrift: Occulta Naturae miracula (1564) l. II. c. 4 die acute Krankheit mit einem feindlichen Sturme, der auf die Feſtung des Leibes gemacht wird. Zu bemerken iſt noch, daß der Verf. beſonders eifert gegen die Pathologen, welche Krankheitserſcheinungen, wie Fieber, Entzündung, Exantheme als Heilbeſtrebungen, als Reactionen betrachten, während ſie nach ihm in Beziehung auf den Kranken Paſſionen, in Beziehung auf die Krankheitsurſache Actionen ſind. Aber wer läugnet denn, daß dergleichen Reactionsprozeſſe zugleich Krankheitsprozeſſe ſind? So bemerkt z. B. Häſer über Eiſenmann (Archiv f. d. geſ. Medicin Bd. I. H. I. 1840. S. 142), daß man „nicht vergeſſen dürfe, daß dieſe Reactionen nichts deſto weniger krankhafte Erſcheinungen ſind." Iſt nicht die Thräne Erſcheinung eines Gemüthsleidens, aber zugleich gerade als Aeußerung des

(S. 374). „Die pseudoplastischen Wesen stufen sich ab von den pflanzenhaften oder zoophytischen, korallenähnlichen mit ihrem Boden, dem Organismus Verwachsenen, bis zur selbständigen Absonderung von demselben in den Würmern" (S. 256). Zwar hebt er, wie schon erwähnt, besonders hervor das feindselige un- und widernatürliche Wesen der Krankheit, aber gleichwohl kann er nicht umhin, dennoch derselben einen dem Organismus immanenten, also natürlichen Ursprung zu vindiciren. „Insofern der Körper nicht vermag, alle äußeren Dinge zu beherrschen, d. i. sie zu überwinden, niederzuhalten oder sich anzueignen ꝛc., insofern kann der Mensch erkranken oder was dasselbe, hat er allgemeine, sog. natürliche Anlage zu Krankheiten, eine Anlage, die der jetzigen (?) menschlichen Natur nicht widerspricht" (§. 290). „Die Krankheitsursache, ihr Prozeß und ihr Product sind somit, im Allgemeinen betrachtet, allerdings natürliche, ja organische Dinge, aber feindlich entgegengesetzt der individuellen Natur und Organisation des Erkrankten" (§. 310). Wer wird das läugnen? Er parallelisirt selbst die Krankheitsprozesse mit natürlichen, normalen Erscheinungen. (S. z. B. §. 311, 308, 369). Ja er vergleicht sogar, wie viele andere Pathologen und Physiologen, den Zustand der Krankheit mit dem Zustand der Schwangerschaft (S. 270—276). „Die Krankheit ist Schwängerung durch ein Fremdartiges"*). Sehr schön; aber wo ist denn hier eine Spur von dem theologischen Ursprung der Krankheit?

Schmerzes, das Linderungsmittel derselben? So ist auch der Schrei allerdings „Wahrnehmung und Ausdruck des Schmerzes" (§. 324), aber zugleich Reaction, Mittheilung des Schmerzes an die Außenwelt, darum Erleichterung.

*) Uebrigens müssen wir der Wahrheit gemäß bemerken, daß der Verf. bei dieser Vergleichung als scrupulöser Orthodox sogleich die pfäffische Note unter den Text setzt: „Allerdings ist die gegenwärtige Weise, zu zeugen und zu empfangen, schon Folge der großen Katastrophe des Sündenfalls." Aber die Gründe, welche er in seiner Propädeutik (S. 119—20) für die Abnormität des gegenwärtigen Zeugungsvermögens vorbringt, sind so abnorm, daß er offenbar nur auf indirecte Weise die Normalität desselben beweisen wollte.

Warum beſtimmt er denn dieſes Fremdartige, wodurch der Menſch geſchwängert wird, nicht als den Teufel, wenn der urſprüngliche, d. i. wahre Grund der Krankheit die Sünde, der Teufel aber der Grund der Sünde iſt? „Der Menſch wendete ſeine mütterlich empfangende Liebe freiwillig, wie heilige Urkunden ſagen, durch die böſen Engel verführt, von Gott ab" (S. 118). Warum? weil er als Arzt läugnet, was er als Chriſt glaubt, weil er nur in der Propädeutik Chriſt, in der Pathologie ſelbſt aber Naturaliſt und Rationaliſt iſt.

R. Fludd definirt alſo die Krankheit in ſeinem Integrum Morborum Mysterium (T. I. Tract. II. Sect. I. P. II, c. I.): Morbus est malum seu angustia quaedam quae homini *peccanti* ob *faciei Jehovae absentiam* et *occultationem* advenit. Vel sic: Morbus est quaedam *a manu Jehovae irascentis percussio*, quae pro proprietatis percussoris varietate varia esse dignoscitur. Vel sic: Morbus est dolor quem impertitur Deus in ira sua. Vel sic: Morbi sunt *sagittae omnipotentis* in aegrotum graves admodum, quarum virus ebibit spiritum ipsius. In der That eine chriſtliche Medicin, eine Medicin, welche wirklich, nicht nur vorgeblich und illuſoriſch ihr Princip aus dem traditionellen Offenbarungsglauben ableitet, hat keine andere Aufgabe und Tendenz, denn die Krankheiten als Ausbrüche des Zornes Gottes oder, was daſſelbe iſt, denn die Dämone verdanken ihre Exiſtenz offenbar nur dem Zorne Gottes, als dämoniſche Krankheiten aufzufaſſen, darzuſtellen und zu erweiſen. Hat die Krankheit einen übernatürlichen Grund, ſo müſſen auch die Krankheiten einen ſolchen haben, denn der Apfel fällt nicht weit vom Stamme. Unglücklicher Weiſe gibt es nicht nur Eine, ſondern ſehr viele Krankheiten, aber glücklicher Weiſe, wenigſtens für den wiſſenſchaftlichen chriſtlichen Arzt, gibt es auch nicht nur Einen, ſondern ſehr viele Teufel. Dies iſt eine hiſtoriſche Thatſache. So gab es zu Chriſti Zeiten einen Beſeſſenen, der nicht weniger als eine Legion Teufel, d. h. gerade ſo viele, als eine römiſche Legion Soldaten, alſo 6666 Teufel (ſ. Haubolds Chriſtus-

geſchichte I. Th. S. 213) bei ſich hatte. Ja noch im vorigen Jahrhunderte, 1784, fand ſich zu Velpa in Tyrol eine Beſeſſene, die ſogar eine Million Teufel im Leibe hatte (S. Göze Nützl. Allerlei II. Bd. S. 66, 67). Der chriſtliche Arzt hat alſo die Aufgabe, nicht nur die Krankheit im Allgemeinen, die ja keine Exiſtenz hat, ſondern auch die vielen verſchiedenen Krankheiten aus den vielen verſchiedenen Teufeln abzuleiten und bei dieſer Deduction folgenden Weg einzuſchlagen. Obgleich der Inhalt der chriſtlichen Medicin ein durchaus ſupranaturaliſtiſcher iſt (ſ. z. B. hierüber des eben citirten R. Fludds chriſtliches Myſterium der Krankheiten)*), ſo muß ſie doch, ſchon um der Ungläubigen willen, formell wenigſtens ſich an die natürliche Logik anſchließen und daher vom Bekannten zum Unbekannten, vom Leichtern zum Schwereren, vom Sichtbaren zum Unſichtbaren aufſteigen. Sie geht alſo aus von der eigentlichen unverkennbaren Teufelsbeſeſſenheit als einer unläugbaren, nicht nur durch die göttliche Tradition der Kirche, ſondern auch durch die gegenwärtige Erfahrung noch (ſ. J. Kerner) beglaubigten Thatſache, und hat nun nach den Regeln der natürlichen Analogie und Syllogiſtik zu beweiſen, daß auch die übrigen Krankheiten von Dämonen

*) Wenn ich oben die Scheidung des Chriſtlichen und Unchriſtlichen, Geiſtlichen und Weltlichen als den Charakter der frühern Chriſten bezeichne, hier dagegen auf Fludd, als das Muſter eines chriſtlichen Mediciners verweiſe, ſo iſt dieß kein Widerſpruch, denn Fludd iſt ein Myſtiker. Der Myſticismus, wenigſtens der, von dem hier die Rede, iſt aber gerade der chriſtliche oder religiöſe Naturalismus und Materialismus. Der Myſtiker begnügt ſich nicht mit einer Ableitung der Welt aus Gott im Allgemeinen, er will eine ſpecielle Erklärung der materiellen Erſcheinungen; er iſt inſofern Naturaliſt; aber er iſt zugleich Chriſt noch; er macht alſo Gott, das ſupranaturaliſtiſche Weſen der Religion zu einem materiellen, naturaliſtiſchen Weſen. So leitet Fludd aus einer zuſammenziehenden, dicht, kalt machenden und einer ausdehnenden, verdünnenden, warm machenden Eigenſchaft Gottes die natürlichen Erſcheinungen ab. Aber eben wegen dieſer Vermiſchung des Supranaturalismus und Naturalismus fand der Myſticismus nie allgemeine Anerkennung unter den Chriſten: er iſt eine abnorme Erſcheinung, kommt alſo bei einer allgemeinen Charakteriſtik nicht in Betracht.

herkommen, nur mit dem Unterſchied, daß in den κατ' ἐξοχὴν ſogen. dämoniſchen Krankheiten der Teufel ſenſibel, in den übrigen Krankheiten aber latent iſt. Und die weitere Aufgabe der chriſtlichen Medicin iſt nun keine andere, als dieſen latenten Teufel zu entbinden; denn iſt einmal der verſteckte ſtumme Teufel zur Rede geſetzt, erkannt, was für ein Teufel in dieſer oder jener Krankheit ſteckt, ſo iſt auch leicht das Mittel zu finden, wie dieſer ſpecielle Teufel auszutreiben iſt. Damit haben wir nun auch ſogleich einen ſchönen natürlichen Uebergang von der chriſtlichen Pathologie zur chriſtlichen Therapie gefunden. Die chriſtliche Pathologie hat zu lehren, daß Alles, auch das phyſiſche Uebel, aus der Sünde, aus dem Unglauben oder, was eins iſt, aus dem Teufel, die chriſtliche Therapie, daß Alles, auch das phyſiſche Heil, nur aus dem Glauben kommt. Wenn die Sünde die Krankheit verurſacht und nicht nur den Menſchen, — „unſer gegenwärtiger Körper iſt das Kind des Verſehens am Bilde der Schlange" S. 118 — ſondern auch die ganze Natur mit ins Verderben geriſſen, verändert, entſtellt, getrübt und vergiftet hat — „alle Geſetze der Natur veränderte die Sünde des Menſchen" S. 169 — ſo iſt ja nothwendig das Princip der Heilung und Geneſung außerhalb der Natur, nur in der göttlichen ſupranaturaliſtiſchen Macht des Glaubens zu finden. Eitel und frivol wäre der Einwurf, daß der Glaube nur das Antidotum des Unglaubens, der Sünde ſei, aber gegen die materiellen Folgen der Sünde, gegen die leiblichen Krankheiten nichts, wenigſtens unmittelbar, vermöge, denn dieſer Einwurf, dieſe Diſtinction drückt nichts aus als den Unglauben an die Macht des Glaubens und die Wahrheit der „göttlichen Traditionen." Der Glaube iſt nicht gebunden an den ſchlechten Cauſalnexus der natürlichen Logik, an die langweiligen Differenzen von Mittelbar und Unmittelbar, an die endlichen Diſtancen von Raum, Zeit und Qualität. Nein! der Glaube iſt vielmehr eine ſchlechthin ungebundene, unbeſchränkte, ja allmächtige Kraft, vor der alle Grenzen und Geſetze (?) der Natur, die nur den „dummen" ungläubigen Philoſophen und Naturforſchern als

ewige Geſetze imponiren, in Nichts verſchwinden. Und dieſe Univerſalmacht des Glaubens iſt eine geſchichtliche Thatſache, beſtätigt durch „tauſendjährige Erfahrungen und Traditionen" der allein ſelig machenden, aus dem Diluvium des Unglaubens und ewigen Verderbniſſes errettenden Arche Noahs.

Beiſpiele und hiſtoriſche Beweiſe von der wunderbaren Heilkraft des chriſtlichen Glaubens.

Zu dem heiligen Malachias, einem Zeitgenoſſen des heiligen Bernhard, kam einſt eine ſchwangere, ja wahrhaft ſchwangere (vere gravida) Frau mit der Klage, daß ſie wider alle Geſetze der Natur bereits 15 Monate und 20 Tage eine Leibesfrucht in ſich trage. Was thut nun der heilige Malachias? Wie macht er den Accoucheur? Greift er nach dem Pelvimeter, nach dem Perforatorium, nach der Geburtszange? Ei bei Leibe! So erniedrigt ſich nicht der Glaube; der chriſtlichen Arzneikunſt ſtehen andere Remedia zu Gebote. Der heilige Malachias, ergriffen von Mitleid, „betet und die Frau gebiert zur Freude und Verwunderung der Anweſenden." Eine Frau lag am Tode. Sehnſuchtsvoll ſchickt ſie nach dem heiligen Malachias, aber er kann nicht auf der Stelle abkommen. Was thut nun der Heilige? Erkundigt er ſich etwa darnach, was ihr fehlt? Schickt er ihr etwa einſtweilen ein Arzneimittelchen? Bewahre! der heilige Malachias rief einen Burſchen herbei und ſagte zu ihm: bringe der Frau dieſe drei Aepfel da, über die ich den Namen des Herrn angerufen; ich habe das Vertrauen, daß ſie, wenn ſie davon gekoſtet, ſo lange leben wird, bis ich ſelbſt nachfolgen kann. Und richtig, ſo wars: die Frau ſtarb nicht nur, die Frau genas (Vita S. Mal. a beato *Bernardo* edita). Und nicht nur über die Pſeudorganismen im menſchlichen Organismus, über die Krankheiten, auch über die organiſchen Weſen außer dem Menſchen, ja ſelbſt über die unorganiſchen Mächte, über die Elemente gebietet der in der traditionellen Offenbarungslehre gegründete Glaube. So kam einſt der heilige Bernhard in eine von ihm gegründete Abtei. Als man das neue Oratorium ein-

weihen wollte, beläſtigte eine unglaubliche Menge von Mücken die Eingehenden. Der heilige Bernhard ſagte: ich thue ſie in den Kirchenbann (excommunico eas) — und am andern Morgen fand man alle todt*). (*Vita Sancti Bernhardi* l. I. c. 12). Einſt dictirte eben dieſer Heilige einem Kloſterbruder einen Brief religiöſen Inhalts in die Feder. Sie ſaßen beide unter freiem Himmel. Auf einmal ſtürzt über ſie ein Platzregen los. Der Schreiber natürlich will jetzt nicht mehr ſchreiben. Aber der heilige Vater verwehrte es ihm mit den Worten: Das iſt eine Sache Gottes, fürchte dich nicht zu ſchreiben. Und er ſchrieb und ſchrieb mitten im Regen ohne Regen in medio imbre sine imbre (Ebend.). Nichts vermochte die Naturgewalt gegen das Blatt Papier, das beſtimmt war, die heiligen Gedanken des frommen Vaters aufzunehmen. So ſchirmt der Glaube vor Waſſersgefahren. Aber nicht nur waſſerdicht, auch feuerbeſtändig macht der traditionelle Glaube den Menſchen. Und dieſe Kraft der Incombuſtibilität inhärirt dem Glauben nicht etwa nur, wenn er, wie z. B. die heilige Katharina von Siena, dem gemeinen Küchenfeuer, ſondern ſogar auch, wenn er dem furchtbarſten Feuer, das wir kennen, dem vulcaniſchen Feuer ausgeſetzt wird. So erzählt die Kirchengeſchichte, daß einſt die Einwohner der Stadt Catanea nur dadurch die ihnen bereits den Untergang drohenden Feuerſtröme des Aetna von ſich ableiteten, daß ſie ihnen den Schleier der heiligen Agathe entgegenhielten, alſo bei dieſer Gelegenheit die erfreuliche „Erfahrung" machten, daß dieſer Schleier ein untrügliches Mittel gegen die Flammen feuerſpeiender Berge ſei. (*Sacra Hist.* de gentis hebr. ortu etc. aut. *P. P. Mezger. Cum facultate superiorum.* Aug. V.

*) „Der Papſt excommunicirte ſogar den Cometen, der ſich 1532 am hellen Tage zeigte. Im Jahr 1554 excommunicirte der Biſchof von Lauſanne eine Art von Blutegel, weil ſie den Fiſchen, den Faſtenſpeiſen der geiſtlichen Herren nachtheilig ſeien." Chriſt. Kapp. Hertha S. 293—295. Zweifelsohne verfehlten auch dieſe Bannflüche nicht ihre Wirkung.

1700. p. 571.) Seht an diesen Exempeln, die sich übrigens bis ins Unendliche vervielfältigen und verstärken ließen, wie sich der Glaube von Kunst und Wissenschaft discernirt. Was der Natur, der Kunst, der Wissenschaft eine Unmöglichkeit, ist dem Glauben eine Leichtigkeit. Die Kunst gehorcht der Natur, der Glaube gebietet ihr — gebietet über Tod und Leben. Die Kunst vermag wohl den schlummernden Lebensfunken im Scheintode wieder zur hellen Flamme anzufachen, aber der Glaube kann Todte, wirklich Todte wieder lebendig machen. So rief der heilige Malachias nach der glaubwürdigen Erzählung seines Biographen, des heiligen Bernhard, Todte ins Leben zurück und zwar lediglich vermittelst der Kraft seiner Thränen und Gebete.

Wenden wir uns nun wieder zu unserem modern christlichen Medicus zurück. Er verlangt allerdings, wie wir gesehen, in seiner Therapie, daß der christliche Arzt beten, sich und den Kranken entsündigen lassen müsse. Er räumt also dem Gebete, überhaupt den geistlichen Mitteln, eine entsündigende Kraft ein; aber warum nicht auch eine entkrankheitende? Er beginnt also nur die Heilung mit dem Gebete, aber vollbringt sie nicht mit ihm? Erst läuft der Herr Obermedicinalrath in die Kirche und dann in die Apotheke? Erst wendet er sich an seinen Beichtvater und dann an Hippokrates? Erst greift er nach dem Gebetbuch und dann nach der Mora, nach dem Kauterium? Mehr vermag also die Glut des Eisens als die Glut des Gebetes? An der Macht der Materie scheitert die Macht des Gebetes, des Glaubens? Stimmt das mit den heiligen Traditionen der Kirche überein *)?

Unser christlicher Medicus sagt selbst in seiner Propädeutik S. 151: „Im Gebete berühren (womit? mit welchem Organ?) wir Gott, setzen uns in Verbindung mit dem Urquell aller Macht, alles Le-

*) Allerdings, wenigstens mit dem frommen Betruge jener Mönche, welche die Hundswuth mit dem heiligen Hubertusschlüssel curirten, aber so, daß sie nebenbei das Eisen glühend machten.

bens. Erfahrungsthatsache ist es, daß durch Gebet häufig (wie? nur häufig? nicht immer?) gegenwärtige Uebel gehoben werden, weil im Gebete der Mensch wieder in ein richtigeres Verhältniß zu Gott und dadurch zur Natur tritt, somit die Folge der Trennung von Gott, das Uebel, schon darum aufhört oder abnimmt (nur abnimmt?) .... Betend werden wir vermittelnde Zuleiter göttlicher Kräfte an den, für welchen wir beten .... Das Gebet maßte sich an, die unabänderliche Weltordnung, den ewigen Rathschluß Gottes zu ändern und zu stören? Ja wie Arzneien, Wetterableiter und Dämme. Jede mächtigere Kraft beschränkt nothwendig die schwächere. Wenn Gedanke und Wille nicht blos den eignen Körper, sondern selbst den Pendel bewegen, auf Magnetisirte und Andere wirken: wie vermag man die leitenden Kräfte des tiefsten und innigsten aller Acte im Menschen zu läugnen?" S. 152. Und in seiner allgemeinen Therapie: „Die Sacramente und Sacramentalien sind vom Schöpfer, Erhalter und Erlöser, vom Heiland, vom Arzt aller Aerzte berührte Talismane und Träger von göttlichen Kräften. Die völlige Blindheit über das wahre Verhältniß des Geschöpfs zum Schöpfer und über den gegenwärtigen Zustand der geschaffenen Natur führte zur herrschenden Naturvergötterung, denn wer den wahren Gott nicht erkennt, schnitzt nothwendig sich Götzen. Die Natur hat allerdings göttliche Kräfte (so?), noch reine Verhältnisse; aber sie ist nirgends mehr ganz rein (o welche Halbheit und Mediocrität!), überall ist sie, hier mehr, dort weniger, vergiftet. Die Kirche und der zuerst selbst entsündigte Mensch hat den Auftrag, wahrhaft alchemistisch das Unreine vom Reinen zu scheiden und das Reine auf allen Wegen, durch alle Sinne und äußere Organe dem Menschen und der ganzen Natur wieder zuzuführen. Das ist die Bedeutung der Sacramente und Sacramentalien." S. 498. Wenn nun aber das Gebet der unmittelbare Contact mit dem Urquell aller Macht, alles Lebens ist, wenn wir uns durch dasselbe in ein richtigeres Verhältniß zu Gott und Natur setzen, wenn es gegenwärtige Uebel heilt,

ja die Quelle alles Uebels, die Trennung von Gott, aufhebt, wenn überdies die übernatürlichen Kräfte des Gebetes so natürlich sind, als Blitzableiter, Arzneien und Dämme: warum macht er denn nicht das Gebet zum Princip seiner Therapie? wozu das Gerede von assimilirbaren und nicht assimilirbaren Heilmitteln? Wenn das Gebet überhaupt das Uebel überhaupt, das Grundübel heilt, so muß ein bestimmtes Gebet auch ein bestimmtes Uebel heilen. Warum verläugnet er also die nothwendigen, immanenten und immediaten Consequenzen seines Princips? Warum gibt er uns keine schweißtreibenden, keine abführenden, keine krampfstillenden Gebete und Litaneien *) zum Besten? Wenn die Gebete schon wirken wie Arzneien, warum wirft er denn nicht die Apotheken, diese Asyle des Unglaubens, zum Teufel? Wenn ich des Glaubens bin, daß mein Gebet die Kraft eines Blitzableiters hat, prostituire ich nicht zu aller Welt Lust und Schau eben diesen meinen Glauben, wenn ich dennoch zugleich einen metallenen Blitzableiter auf mein Haus setze? Wenn die Kirche schon „eine elektrisirende Batterie ist" (S. 159), wozu noch die galvanische Batterie der Physik? Ist sie nicht überflüssig? Wenn ferner die Sacramente „vom Arzt aller Aerzte berührte Talismane und Träger von göttlichen Kräften sind," warum curirt er denn nicht allein mit ihnen, warum vertauscht er diese göttlichen Heilmittel mit Blasenpflastern, Senfteigen, Fontanellen, Mercurialpräparaten? Wie kann er mit der Wirkung und „Bedeutung der Sacramente und Sacramentalien" unmittelbar die Wirkung und Bedeutung von „Brechmitteln, von Schweiß, Urin und Stuhlgang befördernden Mitteln" verknüpfen? Ist das nicht die heillosesste Vermischung des Reinen und Unreinen, des Göttlichen und Ungöttlichen? Solche Mixtur soll die Menschheit curiren und restauriren? Hat so der heilige Bernhard, der

*) So heilte z. B. P. Joh. Franz Suarez S. J. den Erzbischof von Wien in Frankreich vom Podagra, indem er nur die lauretanische Litanei für ihn betete. S. A. v. Bucher: Die Jesuiten in Baiern. II. Abth. S. 436. Sämmtl. W. II. B.

heilige Malachias seine Patienten behandelt und curirt? Haben sie in das geweihte Wasser, welches sie aus dem Born der göttlichen Allmacht schöpften und den Kranken als Heilmittel spendeten, zugleich „fachinger" oder „geilnauer," „bilnauer" oder „bockleter Wasser" (S. 530) hineingeschüttet, um es kräftig und wirksam zu machen? Haben sie bei ihren Curen zugleich die Hostie und die Klystierspritze, das Crucifix und den Blutegel applicirt? Haben sie ihre Kranken und Zuhörer zugleich auf Christus und Hippokrates verwiesen *)? O wie unendlich fern waren sie von dieser Unlauterheit und Indiscretion der Empfindung und Gesinnung des modernen Glaubens, von dieser wahrhaft sodomitischen Unzucht des Geistes und Charakters, welche das keusche Lamm Gottes mit dem schamlosen Hund des Aesculapius zusammenkoppelt. So sagt der heilige Bernhard: „Hippokrates und seine Anhänger (darunter gehört auch unser Medicus) lehren, das Leben in dieser Welt zu erhalten, Christus und seine Schüler aber, es zu verlieren ... Epikur gibt dem körperlichen Vergnügen, Hippokrates der körperlichen Gesundheit den Vorzug; mein Meister aber predigt mir die Verachtung von beidem." Wie? der Herr Obermedicinalrath will an die heiligen Traditionen der Kirche sich anschließen? Ist aber diese eben ausgesprochene Gesinnung nicht die von der Kirche anerkannte, geheiligte, autorisirte Gesinnung? nicht die Gesinnung, welche zu allen Zeiten die wahrhaft Heiligen mit ihren Schriften und ihrem Leben bekräftigten? Und er macht den Hippokrates zum Collegen, ja zum eigentlichen Medicinalrath des Heilands? Denn wer gibt ihm denn alle die assimilirbaren und nicht assimilirbaren, die roborirenden und debilitirenden, die derivirenden und excitirenden Arzneien, womit er seine Patienten curirt, in den Kopf und an die Hand? Der Heiland oder Hippokrates? Hippokrates. Also vermag der Heiland nichts ohne Hippokrates? der Glaube

*) Der Verf. knüpft seine Lehre nämlich an zugleich an „die uralten Lehren der großen Beobachter und Praktiker, so wie an die göttlichen Traditionen." S. 25.

nichts ohne Blutegel und Klystierspritzen? O wie schwach, wie impotent, wie nichtsnutzig ist der Glaube des Herrn Obermedicinalraths! Wie tritt er die heiligsten Traditionen der Kirche mit Füßen! Dem heiligen Bernhard wurde angeboten, von dem Haupte des heiligen Cäsarius sich nach Belieben einen Theil zu nehmen. Er wählte einen Zahn. Seine Fratres bemühten sich, mit eisernen Instrumenten den Zahn herauszureißen, aber vergeblich — der Zahn blieb unbeweglich. Da sagte der heilige Bernhard: Laßt uns beten! Wir bringen den Zahn nicht heraus, wenn ihn nicht der heilige Märtyrer selbst hergibt. Gesagt, gethan. Und nun nach verrichtetem Gebete zog er mit der größten Leichtigkeit den hartnäckigen Zahn heraus. (Vita S. Bernh. lib. IV. c. I.) Sehen Sie, Herr Obermedicinalrath, an diesem abermaligen Beispiel, was Glauben und Beten heißt — Glauben und Beten in Uebereinstimmung mit den göttlichen Traditionen der Kirche; und wie sehr Sie selbst in der Irre des Unglaubens, wie Sie dem Satan verfallen sind!

Sie vergleichen „die Emancipation der Medicin von Kirche, Cultus, Sacrament und Sacramentalien mit der Emancipation der Muskeln von den Nerven.“ Sehr schön gesagt und sehr kirchlich gläubig gedacht! Der Kirchenglaube — denn was ist Cultus, Sacrament, Kirche ohne Glauben? — ist der Nervus Rerum der Medicin. Aber zeigen Sie mir doch — ich bitte Sie inständigst — die Nervenstränge, vermittelst welcher Sie die „elektrische Batterie der Kirche“ mit den Muskeln der Arzneikunde in Berührung bringen. Ich mag meine Augen anstrengen so viel ich will — ich erblicke in Ihrer Pathologie und Therapie nur pures blankes Muskelfleisch, aber keine Nerven. Sie reden zwar an mehreren Stellen sehr erbauungsvoll von den segensreichen Wirkungen der Sacramente und Sacramentalien, aber Sie hätten an diesen Stellen eben so gut auch mit „infernaler Begeisterung“ die wohlthätigen Wirkungen eines Balletes, die himmlischen Reize einer Venus Anadyomene feiern können, ohne die Continuität ihres medicinischen Fleisches auf eine unangemehme Weise zu unterbrechen. Ja man kann

geradezu alle dieſe ſalbungsvollen Stellen mit dem anatomiſchen Meſſer der Kritik wegſchneiden, ohne daß dadurch der Organismus ihrer Pathologie und Therapie auch nur den geringſten Verluſt und Schaden erlitte. Nirgends, nirgends finden wir einen Nervenfaden, der ſich vom Haupte der Kirche in das ungläubige Fleiſch des Herrn Obermedicinalrath hineinerſtreckte. Ueberall läßt ihn ſein Glaube im Stich. Er verſprach uns, das gemeine Waſſer der natürlichen Heilkunde vermittelſt der galvaniſchen Batterie der Kirche zu magnetiſiren; aber das Experiment iſt total mißlungen. Das bockleter und brückenauer Waſſer ſpielt nach wie vor die nämliche Rolle, hat ſeine Bedeutung, Wirkung und Beſchaffenheit nicht verändert. Die geiſtlichen Einflüſſe ſind bei ihm nicht in succum et sanguinem übergegangen. Stark war der Geiſt, aber noch ſtärker das Fleiſch. Wirkſam iſt das heilige Chrisma, aber doch noch wirkſamer ein Blaſenpflaſter.

Sie ſagen: die von der Kirche abgetrennte Kunſt und Wiſſenſchaft iſt nur Schein und Zerrbild und dennoch ſagen Sie wieder in der Einleitung S. 29: „Welche das Chriſtenthum und alle Beziehungen zu demſelben verkennen oder verhöhnen, mögen das darauf Bezügliche im Folgenden überſchlagen.“ Geſtehen Sie nicht dadurch ſelbſt naiv genug ein, daß das Chriſtenthum bei Ihnen nicht tief in das Fleiſch gedrungen iſt, daß es in keinem organiſchen Zuſammenhang mit Ihrer Medicin ſteht, daß folglich auch Ihre Medicin ein von der Kirche abgetrenntes, emancipirtes Scheinleben führt? O wie widerſprechen Sie Ihrem Glauben — und zwar weit ſtärker, als die Ungläubigen ſelbſt. Die Ungläubigen ſagen: wir brauchen in der Medicin nicht die Kirche, wir haben die den Muskel bewegenden Nerven in unſerm Fleiſche; Sie aber ſagen: quod non; das chriſtliche Glaubensſyſtem iſt das Nervenſyſtem der Medicin — eine Behauptung, aus der unmittelbar folgt, daß wer kein Chriſtenthum im Leibe hat, nicht einmal klyſtiren und ſchröpfen kann, denn wo der Nerv unterbunden wird, da findet keine Muskelbewegung mehr ſtatt. Aber gleichwohl ſchröpfen nnd klyſtiren Sie nach Noten in

Ihrer Therapie, ohne daß Ihre Muskeln bei diesen Operationen von dem Oberhaupte der Kirche oder den empfindlichen Nerven eines christlichen Heiligen zur Bewegung gereizt würden. Welch ein Widerspruch! Die Ungläubigen, wenigstens die Tieferen, läugnen nicht, daß der Muskel nicht ohne Nerv Leben und Bewegung habe, nur wollen sie ihr Fleisch durch ihre eignen, nicht durch die Nerven des heiligen Nepomuk oder des heiligen Ignaz von Loyola in Bewegung gesetzt wissen; Sie aber stellen, factisch wenigstens, die in der Physiologie unerhörte Lehre auf, daß sich der Muskel ohne Nerven bewegen könne, denn wie gesagt und bewiesen, in Ihrer Pathologie und Therapie bewegen sich Ihre Muskeln, obgleich der Nerv des Zusammenhangs mit der christlichen Kirche durchschnitten ist. Wie stark, wie autokratisch ist das Muskelfleisch Ihres ärztlichen Hylozoismus! Wie ohnmächtig das Nervensystem Ihres christlichen Glaubens! Es darf uns daher auch nicht im Geringsten befremden, wenn es Ihnen eine durch „tausendjährige Erfahrung" ausgemachte Wahrheit ist, daß „Verstorbene, Wiedererschienene denken ohne Gehirn *) (folglich Kopf) und Blut" (S. 116), da ganz im Widerspruch mit der Vernunft und Natur, welche selbst die Zusammenziehung der Muskeln des Mastdarms und der Blase, desgleichen die Empfindung und das Bedürfniß der Ausleerung unter den Einfluß des Nervensystems

*) Vortrefflich ist der Beweis hievon. „Daß Denken von Gehirnfunction verschieden, zeigt auch die Thatsache, daß wir kein Bewußtsein vom anatomisch-physiologischen Zustand des Gehirns haben." Hieraus folgt, daß die Verstorbenen auch ohne Nieren, Harnleiter und Urinblase pissen können, daß auch das Pissen eine von der Function dieser Organe verschiedene Thätigkeit ist, denn wir haben im Pissen kein Bewußtsein vom anatomisch-physiologischen Dasein, geschweige Zustand der Nieren, Harnleiter und Urinblase. In unser Bewußtsein und Gefühl fällt nur die Wirkung, aber nicht die Ursache. Aus dem Gefühl und Bewußtsein des Hungers wissen wir nicht, daß und was der Magen ist; wir wissen es nur aus der Anatomie und Physiologie. So haben wir also auch im Denken, ausgenommen abnorme Fälle, wo es Kopfweh verursacht, kein Gefühl, kein Bewußtsein von seiner organischen Ursache. Diese Kluft zwischen der bewußten Wirkung und der unbewußten, ungegenständlichen Ursache ist die Quelle alles psychologischen Aberglaubens.

des Hirns und Rückenmarks geſtellt hat, Sie in Ihrer Allgemeinen Therapie, z. B. S. 526, ſchwitzen, ſich erbrechen, uriniren und den beſten Stuhlgang haben, ohne daß Sie in allen dieſen ſo wichtigen, ſo entſcheidenden Acten der ärztlichen Praxis auch nur den geringſten Consensus Nervorum mit ihrem geiſtlichen Oberhaupt verrathen. Welch ein Widerſpruch! Sie haben Ihren Maſtdarm und Ihre Blaſe von der Kirche emancipirt — und Ihr Kopf nur ſchmachtet noch in den Ketten der Hierarchie? Sie haben einen „kritiſchen Stuhl,“ einen „kritiſchen Urin“ (S. 526), und doch einen unkritiſchen Kopf! Ihr Kopf wimmelt nach Ihrem eignen Geſtändniß von „hirnloſen Geſpenſtern“ aller Art und Ihrem Maſtdarm überlaſſen Sie die „alchemiſtiſche Scheidung des Reinen und Unreinen,“ der aſſimilirbaren und nicht aſſimilirbaren Heilmittel Ihrer Therapie? Läßt ſich das zuſammenreimen? Kann man den Teufel im Leibe und zugleich den heiligen Geiſt der Hierarchie im Kopf haben? Nimmermehr, denn auch der Kopf gehört zum Leibe und der Leib zum Kopfe, der Leib iſt nichts ohne Kopf, aber auch der Kopf nichts ohne Leib. Alſo werfen Sie ſich ganz und gar mit Leib und Seele, mit Rumpf und Kopf entweder dem heiligen Ignatius von Loyola oder dem unheiligen Hippokrates in die Arme. Das heißt auf gut ärztliches Deutſch: emancipiren Sie entweder auch den Kopf von dem hirnloſen Geſpenſte der Hierarchie oder — die Wahl ſteht Ihnen natürlich frei — ſtellen Sie auch den Maſtdarm, ohne welchen ſich keine ärztliche Praxis denken läßt, in allerunterthänigſter Devotion der Hierarchie zur Dispoſition! Sie ſagen: „das Höchſte wirkt nicht ohne Träger und ſinnliche Zeichen. Nicht der Koth und Speichel heilte, womit Chriſtus den Kranken berührte, ſondern Chriſtus durch den Speichel, nicht ohne denſelben: conditio sine qua non. Wir laſſen den ſinnlich materiellen Mitteln ihre Ehre, erkennen ihre Bedeutung.“ (S. 489.) Ja wohl! Das wiſſen wir recht gut. Sie laſſen nicht nur den ſinnlich materiellen Mitteln ihre Ehre, Sie geben ihnen überall, wo es zum Treffen kommt, die einzige Ehre, Sie curiren ganz im

Widerſpruch mit Ihren Glaubensprincipien, welchen zufolge die Natur gefallen und verdorben iſt, und folglich nur durch einen außer- und übernatürlichen Arzt geheilt werden kann, die Natur aus der Natur, mit der Natur, durch die Natur, gerade ſo wie die ungläubigen Naturvergötterer (ſ. z. B. §. 505. 519)*). Wir tadeln Sie deswegen nicht; im Gegentheil, es gereicht Ihnen zur Ehre und Ihren Patienten zum Vortheil, daß Sie die phantaſtiſchen Principien Ihrer theologiſch-mediciniſchen Theorie in der Praxis negiren. Aber beflecken Sie nicht mit dem „Kothe" Ihres von der kirchlichen Autorität emancipirten Maſtdarms die Ehre des alten traditionellen Glaubens! Wie viele durch die Tradition und Autorität der Kirche verbürgten Wundercuren ſind unmittelbar durch die bloße Kraft des Willens und Gebetes vollbracht worden! Wie widerſprechen Sie alſo dem Glauben der Kirche, wenn Sie den Glauben nicht ohne den „Koth" der Materie wirken laſſen! Ja freilich bedient ſich auch häufig der Glaube bei ſeinen Curen ſinnlich materieller Zeichen und Träger. Aber was ſind das für Zeichen und Träger? vom Glauben, von der Kirche emancipirte Dinge? Belladonna, Hyoscyamus, Digitalis, Queckſilberpräparate, Blaſenpflaſter, Blutegel u. dgl. gottloſes Zeug? Die Träger und Leiter, deren ſich der Glaube bedient, ſind Dinge, die an und für ſich ſelbſt ganz indifferent, in den

*) Die immanente Heilkraft der Natur, Vis naturae medicatrix, iſt das charakteriſtiſche Princip der Hippokratiſchen Jatroſophie. Der Verfaſſer leſe nur hierüber ſeine eigne frühere Schrift nach de doctrina Hippocratica et Browniana §. 10 und §. 84. Aber gerade dieſe ſelbſtthätige Heilkraft der Natur verwarfen als ein heidniſches, irreligiöſes Princip die chriſtlichen Denker. S. z. B. *J. Chr. Sturm: de Naturae agentis idolo; Malebranche de la Rech. de la Verité.* T. II. L. VI. P. II. ch. 3; *Rob. Boyle de ipsa Natura*, wo er unter Anderm ſagt, daß Gott und die Engel öfter, als die Philoſophen ſich einbilden, bei den menſchlichen Krankheiten ſich in das Mittel ſchlagen und den Säften einen ganz andern Lauf geben, als die allgemeinen Geſetze erforderten. So ſehr daher auch unſer moderner Bombaſtus mit dem Chriſtenthum renomirt, ſo wenig weiß er doch, wie ſo viele chriſtliche Schwätzer der Gegenwart, was Chriſtenthum iſt und wie es ſich vom Heidenthum unterſcheidet.

Augen und Händen des Unglaubens völlig unwirksam sind, in gar keinem Zusammenhang stehen mit den Organen, welche durch sie geheilt werden — dergleichen sind die Sacramente, Reliquien, das Zeichen des Kreuzes, der Rosenkranz u. s. w. Um seine Ungebundenheit zu zeigen, bedient sich sogar der Glaube, gleichsam der Natur zum Trotz und Hohn, solcher Mittel, welche an sich selbst die entgegengesetzten Wirkungen von denen haben, welche der Glaube vermittelst derselben hervorbringt. Ipsam aquarum salsuginem sale in aquas misso sanavit Elisaeus, ut tanto illustrius esset miraculum. P. Metzger loc. c. p. 560. Die Mittel deren sich der Glaube bedient, haben nur die Bedeutung an sich willkürlicher Ceremonien. Die Könige von Frankreich hatten bekanntlich die Wundergabe, die Kröpfe zu heilen durch bloße Berührung, indem sie dabei das Zeichen des Kreuzes machten und zu jedem Kranken sagten: *Roi te touche, Dieu te guerisse.* Der König berührte, Gott heilte den Kropf, d. h. der Glaube, nicht der thierische Magnetismus. Das royalistische Attouchement war nur eine Ceremonie. Als im vierzehnten Jahrhundert die Gesuche um das Canonisiren der Wunderärzte kein Ende nahmen, wurden zur Einschränkung derselben folgende bemerkenswerthe Bedingungen festgesetzt: „wenn ein Arzt für eine Wundercur unter die Heiligen versetzt werden solle, so müsse die Krankheit, in der er Hülfe geleistet, völlig unheilbar gewesen, und die Heilung in einem Augenblick geschehen sein, wenn endlich der Arzt ein Mittel angewendet habe, so müsse sich aus der Theorie gar nicht erklären lassen, wie es die Heilung habe bewirken können.“ (Eichhorn. Geschichte der Literatur. II. B. Erste Hälfte §. 393.) Warum schweigen sie also in Ihrer auf die tausendjährigen heiligen Traditionen der Kirche gegründeten Medicin von den Wunderheilmitteln der Kirche? „Die Kirche, sagen sie trefflich, ist industriös bis zum Luxus.“ Nun warum sind denn Sie so karg, so zurückhaltend mit den medicinischen Luxusartikeln der Kirche? Nirgends eine Sylbe von den zahllosen Heiligen der Kirche, von denen fast jeder der Vorstand eines besondern

Uebels iſt, oder den miraculöſen Mariabildern, — was um ſo unverzeihlicher, als Sie in Ihrem Kopfe nur „Bilder,“ keine Gedanken haben und daher den Ausſpruch jenes Franzoſen beſtätigen, daß in München nur gebildert, nicht gedacht wird — nirgends auch nur die leiſeſte Spur eines Eindrucks von einem heilbringenden Unterkiefer oder Schenkelknochen eines chriſtlichen Märtyrers, nirgends auch nur der geringſte Fetzen von dem wunderthätigen Carmeliterſcapulier oder dem wunderthätigen Sterbekleid des heiligen Ignatius*). Oder haben Sie ſo ein kurzes Gedächtniß? Sind Ihnen die heiligen Geſchichten entfallen? Aber ſicherlich klingt Ihnen doch noch in den Ohren die Wundermedaille, die erſt vor einigen Jahren, und wenn ich nicht irre, ſelbſt in München ſo vielen Anklang gefunden hat. Warum ſind Sie auch davon mäuschenſtill? O wie verheimlichen und verläugnen Sie den Glauben der Kirche! Oder geben Sie dieſe wunderthätigen Heilmittel der kirchlichen Tradition uns erſt in der ſpeciellen Pathologie und Therapie zum Beſten? Wir wollen ſehen und zur Ehre Ihres Glaubens es hoffen. Oder ſollten wir nicht zu dieſer Hoffnung berechtigt ſein? Sollte ein wunderthätiger Unterrock der Mutter Gottes, ein wunderthätiger Rückenwirbelknochen eines Heiligen den Horizont Ihres Glaubens überſteigen? Gewiß nicht. Ihr Kopf wimmelt nach Ihrem eignen Eingeſtändniß von „hirnloſen“ Dingen und Geſpenſtern. Sie kennen keine Geſetze der Natur und folglich auch keine Geſetze des Denkens. Ihnen iſt das Vernünftige das Abſurde und folglich das Abſurde das Vernünftige, das Natürliche das Unnatürliche und folglich das Widernatürliche das Natürliche. Sie ſind ein Ungläubiger in den allein glaubwürdigen, aber ein Starkgläubiger in allen unglaublichen Dingen. Sie ſind ein Esprit fort gegen die Philoſophie und Naturwiſſenſchaft, aber dafür glau-

*) J. P. Maffeius de Vita et Moribus Ignatii Loiolae. *Ex auctoritate superiorum.* l. III. c. 14.

ben Sie Alles ohne Anſtand, was Ihnen nur immer der Pfaff vorſchwatzt. Als Beiſpiel nur noch dies: „Der Pfarrer Held (wohlgemerkt! ein Pfarrer, ſonſt würde es vielleicht der Herr Obermedicinalrath ſelbſt nicht glauben) in Oberailsfeld, Landgerichts Hollberg in Oberfranken, fand durch Verſuche, daß, wenn er Kartoffeln gegeſſen hatte, ein an einem Faden gehaltener Ring Kreis- und Pendelbewegungen machte über Kalk und Feuerſteinen, geſammelt auf dem Acker, auf dem jene Kartoffeln gewachſen waren, nicht aber über andern Steinen ſeiner Mineralienſammlung.“ (S. 70.) Ihren Principien zufolge können Sie alſo Alles ohne Unterſchied, auch das Unglaublichſte und Ungereimteſte glauben, und nicht nur glauben, auch ohne Bedenken denken und beweiſen; Ihnen iſt ein in Weingeiſt aufbewahrtes Stück ägyptiſcher Finſterniß ſo evident und klar, als uns „ungläubigen Dummköpfen“ ein in Weingeiſt aufbewahrtes Stück Fleiſch. Aber eben deswegen berechtigen ſie auch uns zu den ſchönſten Erwartungen und Hoffnungen — berechtigen Sie uns, zu hoffen und ſelbſt zu verlangen von Ihnen, daß Sie die aufgezeigten Blößen Ihrer allgemeinen Pathologie und Therapie in der ſpeciellen mit dem wunderthätigen Bruſtlatz des heiligen Ignatius von Loyola oder ſonſt eines andern accreditirten Heiligen — die Wahl ſteht Ihnen natürlich auch hierin frei — zudecken werden. Täuſchen Sie uns nicht in dieſer Hoffnung! Gelingt Ihnen auch nur eine einzige Wundercur, d. h. eine Cur aus dem Fundament und Princip Ihrer Medicin — ſo ſeien Sie ſicher, daß ſie auf ewig den Unglauben aus dem Gebiete der Naturwiſſenſchaft verbannt haben, daß, wie die Mücken vor dem Bannſtrahl des heiligen Bernhard, ſo wir Ungläubigen vor Ihnen maustodt zu Boden fallen werden. In keiner Zeit waren Wundercuren, Wunder überhaupt nothwendiger, als in der unſrigen. Daß da Wunder geſchehen, wo Wunder geglaubt werden, iſt kein Wunder, iſt ſehr natürlich; aber da Wunder zu thun, wo keine geglaubt werden, das iſt das größte Wunder. Möge es Ihnen beſchieden ſein, das Wunder

der Wunder zu vollbringen und ſomit das dringendſte Zeitbedürfniß zu befriedigen! Aber durchſchneiden Sie mir ja nicht mehr die pneumogaſtriſchen Nerven, denn nur dieſe ſind im Stande, die Bedürfniſſe Ihres mediciniſchen Unterleibes mit dem hierarchiſchen Oberhaupt zu vermitteln; ſonſt mißlingt abermals die Operation. Der heilige Ignaz von Loyola ſei mit Ihnen!

Ueber den Mariencultus.

(Die Glorie der heiligen Jungfrau Maria. Legenden und Gedichte durch Eusebius Emmeran. 1841.)

1842.

Eine Sammlung von marianischen Gedichten und Legenden in der lieblichsten Form. Aber was ist ihre Tendenz? Eine phanero- oder kryptokatholische? Oder eine fromme, eine christliche überhaupt? Nein, eine rein ästhetische, eine rein poetische Tendenz. Aber läßt sich nicht mit der poetischen Tendenz unbeschadet ihrer Freiheit und Selbstgenugsamkeit dennoch ein didaktischer oder praktischer Zweck verknüpfen? Warum nicht? wenn nur anders dieser Zweck nicht besonders für sich hervortritt, wenn er unmittelbar mit der freien poetischen Tendenz in Eins zusammenfällt. Was will nun aber Eusebius Emmeran mit diesem schönen Blumenstrauß seiner marianischen Gedichte und Legenden uns sagen? Nichts Anderes und Geringeres, als daß die heilige Jungfrau Maria, die Mutter Gottes, die einzig göttliche und positive, d. h. die einzig verehrungs- und liebenswürdige, die einzig poetische Gestalt des Christenthums ist; denn Maria ist die Göttin der Schönheit, die Göttin

der Liebe, die Göttin der Menſchlichkeit, die Göttin der Natur, die Göttin der Freiheit von Dogmen.

Die Göttin der Schönheit.

Was ſuchet ihr? Wofern
Ein Haupt von weichem Golde reich umlockt,
Ein lichtgeborner, ſchöner Augenſtern
Euch alſo ſehr verleitet und verlockt,
Wo ſtrahlen auch dergleichen Herrlichkeiten
In ſo vollkommen göttlich ächter Schau,
Wie bei der hohen Frau,
Der himmliſchen, der hochgebenedeiten?

(Spaniſch.) S. 78.

Wie biſt du reich an Liebreiz,
Ganz Seligkeit, ganz Schöne,
Ganz Himmel und ganz Licht!
Ein nie gefühltes Feuer
Durchſtrömt Gebein und Ader.

S. 50.

So ſpricht ein Maure, den keine Belehrung, keine Drohung der Cleriſei, den nur die Schönheit der Maria ſeinem Glauben abſpenſtig machte. In der marianiſchen Legendenſammlung von Bovius (5 Th. 31 Cr.) heißt Maria daher ausdrücklich „die Mutter der Schönheit.“ Und die Kirche bezog die Lobſprüche, die im hohen Liede Salomonis der Bräutigam ſeiner Braut ertheilt, auf die heilige Jungfrau, ſo z. B. den Vers: „Du biſt allerdings ſchöne, meine Freundin, und iſt kein Flecken an Dir.“ Tota pulchra es, amica mea, formosa mea, columba mea. Nun iſt aber ein weſentliches Attribut der weiblichen Schönheit, wie männiglich bekannt, ein „ſchneeweißer Buſen.“ „Wie ſchön ſind deine Brüſte, meine Schweſter, liebe Braut!“ heißt es im Hohenlied Cap. 4, V. 10. Kein Wunder alſo, wenn auch im Cultus Mariä der Buſen eine beſonders hervortrende Rolle ſpielt. Siehe z. B. Glorie, Anm. S. 164. und Nr. IX, wo Maria einem kranken Canonicus „den himmelreinen Buſenſchnee“ darreicht. In Italien bildete ſich ſogar im Jahr 1742 eine eigne zahlreiche Secte von Mammillaren, Buſengeiſtern auf

Veranlaſſung einer Tatti mammillari betitelten Schrift des Jeſuiten Benzi. (S. Bucher Allerneueſter Jeſuit. Eulenſpiegel S. 480.)

Vor Allem gehört aber auch zur weiblichen Schönheit ein ſchönes Haar. Natürlich konnte alſo dieſes der Maria, als dem Ideale weiblicher Schönheit, nicht fehlen. Und ſo war denn auch wirklich das ſchöne Haar Mariä ein Gegenſtand der religiöſen Verehrung. So hatten die Jeſuiten in München eine beſondere Andacht zu den heiligen Haaren Mariä*) und beſangen ſie in folgenden erbaulichen und geſchmackvollen Verſen, die uns glücklicher Weiſe die Geſchichte aufbewahrt:

Doch Maria deine Locken
Mich zu deiner Lieb anlocken,
Schönſte Jungfrau deine Strehnen
Pfleg ich allzeit anzuflehnen.

Steh uns bei in all Gefahren,
Deck' uns zu mit deinen Haaren,
Führe uns an deinen Locken
In die Stadt, wo all frohlocken.

(Bucher. Die Jeſuiten in Baiern vor und nach ihrer Aufhebung. I. B. S. 88.)

Man erlaube mir bei dieſer Gelegenheit eine höchſt intereſſante Conjectur. Der Pater J. Pemble, weiland Präſes der lateiniſchen Congregation zu München, nennt in ſeiner Anno 1760 herausgegebenen Pietas quotidiana die Maria die Kellnerin der ganzen heiligen Dreifaltigkeit: Maria est cellaria totius Trinitatis. Warum eine Kellnerin? Offenbar, wenigſtens nach meiner Vermuthung, nur wegen ihrer kör-

*) Wir haben uns hier nur auf einige und zwar exoteriſche Schönheiten des weiblichen Körpers beſchränkt; natürlich kamen aber auch die eſoteriſchen im Marienculus zur Sprache. Die miraculöſe Empfängniß und Geburt — Materien, worin die Maria wenigſtens für den Verſtand keineswegs die rosa sine spina war — gaben hierzu die Initiative. Auch gab es, wie an die einzelnen Körpertheile Chriſti, ſo an die einzelnen Körpertheile der Maria gerichtete Gebete.

perlichen Schönheit, denn bekanntlich zeichnen ſich die baieriſchen, beſonders münchner Kellnerinnen durch ihre Schönheit aus. Mache man deswegen dem Pater Pemble nicht den Vorwurf der Gemeinheit und Frivolität. Wenn ein Raphael ſeine Geliebte zum Vorbilde ſeiner Madonna wählte, ſo kann man es gewiß einem baieriſchen Jeſuiten nicht verargen, wenn er in einer münchner Kellnerin das Modell der Jungfrau Maria erblickt und verehrt.

Maria iſt die Göttin der Liebe — eine nothwendige Folge ihrer Schönheit, denn beide ſind unzertrennlich.

Ich habe mir erleſen
Ein Lieb ſo zart, ein Lieb ſo fein;
Hochadelig von Weſen,
Hochfürſtlich iſt die Traute mein;
Von allem Harm iſt meine Bruſt geneſen
Seit ich belacht von ihrer Hulden Schein.

O Gott wie kann ſie grüßen
Aus minniglichem Roſenmund!
Wie kann ſie Blicke ſchießen
Bis in der Seele tiefſten Grund!
Wie ſollte dem noch eine Thräne fließen,
Dem dieſe Grüße, dieſe Blicke kund.

(Altdeutſch.) S. 148.

Zwar ſoll die Schönheit der himmliſchen Jungfrau keine unkeuſchen, d. h. verliebten Gedanken erwecken. Der Anblick der Schönheit der ſeligen Jungfrau, ſagt z. B. der h. Thomas, reizt zur Keuſchheit an. Ein franzöſiſcher Cartheuſer ſchrieb ihr darum eine Chasteté pénétrative zu, d. h. wie es Bayle exponirt, eine nicht nur immanente, ſondern auch transeunte, gleichſam anſteckende Keuſchheit. Aber gleichwohl iſt ſie doch der Gegenſtand einer förmlichen Liebe. So gibt der eben genannte Pater Joſeph Pemble — weiland, ſagte ich, ich muß mich aber corrigiren, auch jetzt noch der wenigſtens unſichtbare Apollo und Präſes der marianiſchen Congregatio Litteratorum zu München — verſchiedene Arten an, wie man der heiligen Jungfrau die Cour machen ſoll. Darunter kom-

men z. B. folgende vor: 1) „Den Namen Mariä küſſen, ſo oft er im Leſen auffält.“ O wie verliebt! 2) „Der Jungfrau Maria ſagen, daß man geneigt wäre, ihr ſeinen Platz im Himmel einzuräumen, wenn ſie nicht ſchon einen eignen hätte.“ O wie galant! 3) „Oefters gegen den Himmel blicken, um Maria zu ſehen, ja deswegen früher oder auf der Stelle zu ſterben wünſchen.“ O wie ſchmachtend! 4) „Keinen Apfel eſſen, weil Maria von der Schuld des Apfeleſſens frei geblieben.“ O wie abgeſchmackt! Aber Amare et Sapere vix Deo competit. O Pemble! O Pemble! Wie hat dich die Maria um dein Bischen Verſtand gebracht! Doch Pemble bei Seite! — Zwiſchen der religiöſen und wirklichen Weiberliebe läßt ſich kein reeller Unterſchied aufzeigen. Die himmliſche Jungfrau hat natürlich zwar ſchönere Augen und Haare als die irdiſchen Jungfrauen; aber ihre Augen ſind doch immerhin Augen, ihre Haare immerhin Haare. Es iſt daher durchaus nicht einzuſehen, warum die ſchönen Augen der Jungfrau Maria einen andern, wenigſtens einen weſentlich andern Eindruck auf uns machen ſollten, als die ſchönen Augen einer irdiſchen Jungfrau. Und wenn wir auch allenfalls den Liebesblicken der Maria noch beſondere Prärogative zugeſtehen wollen, ſo müſſen wir doch dies ſchlechterdings verneinen von den heißen Küſſen, die ſie ihren Liebhabern auf Stirn und Lippen drückt. S. z. B. Glorie Nr. XII und XXI. Kuß iſt Kuß. Der Kuß von irdiſchen Lippen iſt ein himmliſcher, aber der Kuß von himmliſchen Lippen ein irdiſcher Genuß. Die Blicke ſind die immateriellſten, ſubtilſten, unbeſtimmteſten Liebeserklärungen; ſie laſſen uns in der Pein des Zweifels ſtecken, ob wirkliche Liebe oder nur eine fallacia optica vorhanden iſt; aber unter dem Drucke der Lippen, ach! da hört alles Räſonniren, Diſtinguiren und Platoniſiren auf, da entzündet ſich das Feuer des indiscreten Senſualismus. Der Blick iſt die durch die Cenſur des Anſtandes, des Zweifels, der Rückſicht beſchränkte Liebe; aber der Kuß iſt die Preßfreiheit der Liebe, die erſt die Wahrheit ungeſchmälert

ans Licht bringt. Also, wenn die heilige Jungfrau sich einmal so weit herabläßt, daß sie küßt, so kann sie nicht mehr läugnen, daß sie liebt, wirklich liebt, liebt wie ein irdisches Weib.

Maria ist die Göttin der Dogmenfreiheit — eine nothwendige Folge der Preßfreiheit. Um selig zu werden, braucht man nichts weiter zu wissen und zu sagen — so liberal ist Maria — als nur das Ave oder Salve Maria. Ein Gruß also, dem holden Weibe dargebracht, hat für alle Zeit und Ewigkeit mehr oder doch eben so viel Gewicht und Kraft, als die gesammte christliche Dogmatik. So war einmal in Spanien ein Clericus, dem weiter gar nichts in den Kopf einging, als:

Das Salva sancta parens,
Das sang er unbeschwert,
Nur in Mariens Preise
Stark, munter und gelehrt.

Der orthodoxe Episcopus fordert darob erzürnt den einfältigen Priester vor sein Gericht. Aber dieser wendet sich in seiner Noth an Maria — und Maria, stets dienstfertig und hilfreich gegen die Ihrigen, tritt alsogleich vor den Episcopus hin und hält ihm eine derbe Strafpredigt:

Ihr haltet es für arge
  Strafwerthe Ketzerei,
Daß man in Kirchen singe'
  Nur meine Melodei?
Sogleich von aller Sorge
  Macht den Erschreckten frei.

S. 56.

Ja es ist nicht einmal nöthig, die heilige Dreifaltigkeit zu kennen und verehren. Wer nur Sie, die Einzige, ja nur ihren Namen kennt, weiß genug, weiß Alles, was zu seiner Seligkeit noth thut. S. z. B. Glorie Nr. VI. *).

*) Und selbst der Name Maria darf bis auf den Anfangsbuchstaben dahin fahren. Das bloße M schon besiegt die Pforten der Hölle. „Eine Pfarrköchin schwört Jesum

Maria ist die Göttin der Natur. — Unter ihren Tritten sprossen Blumen hervor (Nr. XXXIII.), Thiere knieen vor ihrem Bilde und beten es an, Bäume und Stauden tragen es wie ihre eigne Frucht auf ihren Zweigen, Teiche spiegeln es in ihren Fluthen ab, Fische tragen es aus dem Meere empor, geflügelte Ameisen kommen alljährlich über das Meer, um auf ihrem Altar zu sterben (Nr. I.). Was aber aufs Schönste die nicht theo-, sondern geologische Natur und Sinnesart der Maria darstellt und beweist, das ist — wahrlich ein herrlicher Zug — ihre Vorliebe für Berge und Anhöhen. Oft brachte man von den Bergen herab daselbst gefundene wunderbare Marienbilder ins platte Land und in Städte, um ihr hier Kirchen zu erbauen; aber plötzlich waren sie verschwunden und man fand sie wieder auf den alten Plötzen: nur wo die Freiheit wohnt, nur auf Bergen, nur in der frischen freien Natur gedeiht die Blume der holden Jungfrau. „Fliehet auf das Gebirge.“ Luc. 21, 21. „Warum auf das Gebirge? schreibt ein Benedictiner, weil auf den Bergen Maria wohnt, die Mutter der Gnade, die Mutter der Barmherzigkeit, die thauvolle regenschwangere Wolke.“ Maria erscheint also hier — auch in mehreren Sagen — als eine wahre Regenmutter — als eine Maria pluvia, ähnlich dem Jupiter pluvius des Heidenthums.

Maria ist die Göttin der Menschlichkeit — der liebenswürdigsten Menschlichkeit, der Alles ohne Unterschied, ohne Bedenken, ohne Vermittlung vergebenden Nachsicht und Milde, — die allgemeine, die allbarmherzige Mutter.

O haltet an Marien fest!
Arm ist allein, wer sie verläßt;
Und was ihr auch für Schuld verübt,
Und wie ihr auch den Herrn betrübt,

---

und die Maria ab. Doch behält sie vom Namen Maria das M, und der Teufel, mit dem sie etliche Jahre in der Welt herum hurte, konnte nicht über sie Meister werden.“ (Bucher. Die Jesuiten in Baiern. II. Bd. S. 495.)

Sein noch so dräuend Strafgericht,
Schirmt jene nur, es schmettert nicht.

(Nr. VI.)

O Rose du alleine
Die ohne Dorn,
Licht ohne Gluth,
In dessen hellem Scheine
Wir unsre Geister wohlgemuth
Und ohne Bange sonnen
Du aller Huld ein Bronnen,
Du alles Heils ein Born!

(Nr. XXXIX.)

Maria ist zwar für sich selbst die Keusche; aber wunderleicht vergibt sie doch Andern die Sünden gegen die Keuschheit. Unter den Geboten, die sie einer ihrer Dienerinnen, die sich um ihre Gunst besonders bewerben wollte, gibt, findet sich kein Keuschheitsgebot. Nur Mildthätigkeit, Demuth, Versönlichkeit gebietet sie (Nr. XV.). Ja für eine Klosterküsterin, die aus Weltlust ihrem Kloster entsprungen, functionirte die gutmüthige Maria selbst so lange, bis die Verirrte das Leben im „sündentrunkenen Weltgebiet" herzlich satt hatte und nun, weil geistig und leiblich aufs Erbärmlichste heruntergekommen, wieder fähig und bereit war, in den Stand einer Betschwester einzutreten.

So handelt' unsre Königin
An einer armen Sünderin;
Solch eine Langmuth und Geduld
Erprobte sie an dieser Schuld;
Solch eine Demuth übte sie
Und kein Verzug betrübte sie,
Mit solch erhabner Liebe Thau
Labt einzig unsre liebe Frau.

S. 26.

Maria ist mit einem Worte das Bild der Weiblichkeit — der Cultus der Jungfrau Maria der Cultus des Weibes, der Cultus der Frauenliebe.

„Das ewig Weibliche
Zieht uns hinan."

Göthe.

Wollte nur der Himmel, daß sich mit diesem Bilde keine andern Eindrücke verknüpften, als die schönen, welche die Maria des E. Emmeran auf uns macht! Wer sollte sich nicht erfreuen an einem reinen, vollendeten Bilde der Weiblichkeit, finde er es auch wo er es wolle? Aber leider! hat hier unter dem wechselnden Monde Alles seine Licht- und Schattenseite. Und E. Emmeran hat uns in seiner poetischen Begeisterung nur einseitig die Maria dargestellt. Die Gerechtigkeit und Wahrheit erfordern, auch ihre Schattenseite zu zeigen. Maria ist nämlich keineswegs, wie uns der Verfasser, freilich nur indirect, insinuiren will, eine christliche Venus, wenn sie gleich, namentlich im Volksglauben, Manches mit der heidnischen Venus gemein haben mag, wie z. B. dies, daß sie aus dem Meere heraufsteigt, daß unter ihren Tritten Blumen emporsprossen — Maria ist wesentlich eine negative, naturwidrige Gestalt, nichts Anderes als die naturwidrige katholische Castität als eine Person. Sie heißt darum ausdrücklich die Magistra Virginitatis oder Castitatis, und der Maria dienen, sich weihen, sich vermählen, heißt nichts Anderes als sich, zwar nicht leiblich, was die Kirche streng verbot, aber geistig castriren, sich entmannen. Aber zwischen der geistigen und leiblichen Castration ist kein wesentlicher Unterschied. Die physiologische Function ist die Seele eines Organs; jene nehmen, heißt diese nehmen. Wenn es also erlaubt, ja löblich, christlich ist, einem Organe seine Function, seine Seele zu nehmen, so soll es nicht erlaubt sein, dieses Organes Leichnam, eine Existenz, die keine Existenz mehr ist, zu nehmen? O ihr Hypokriten! Aber so war es von jeher, so ist es noch heute. Die Seele dir oder Andern zur Ehre Gottes foltern und zu Tode martern, das hat nichts auf sich, denn es fällt nicht in die Sinne, es scheint nicht so zu sein, wie es wirklich ist; aber nur kein Blut darf fließen; denn da hat der Schein ein Ende; die blutige That spricht zu laut, als daß der Hipokrit sie läugnen könnte. Mit dem Gedanken an die Maria ist daher unzertrennlich verbunden der Gedanke oder die Erinnerung an alle jene widernatürlichen,

widerwärtigen, abscheulichen und zugleich abgeschmackten Mittel der Selbstentmannung, welche die Priester und Diener derselben anwandten, um ihrem himmlischen Vorbilde nachzukommen. „Zu London hat sich Ursus mit seinen Nägeln das Gesicht zerrissen, damit sich seine schöne Gestalt verlieren und er Niemand zur Liebe reizen möchte.“ „In Ingolstadt hat Cajus seine Hand so lange auf Kohlen gebraten, bis die unkeusche Brunst in seinem Herzen nachließ.“ „Innerhalb neun Jahren lebte ein Sodalis in einer Stadt und er kannte seine zwei Basen nicht einmal von Angesicht.“ „Titus hat einen Bund mit seinen Augen gemacht und verlobt, dieselben gar nimmer zu eröffnen. Nun geschah es öfter, daß er in eine Lache fiel oder da und dort anstieß, wie denn der Teufel selbst Manchen an ihn anrennen ließ, daß er über und über purzelte und eine Beule am Kopfe davon trug. Aber alle diese Schmerzen hat er seiner Braut Maria aufgeopfert.“ (Die Jesuiten in Baiern von Bucher I. B. S. 111—118.) Wahrlich man braucht nur an die Jesuiten und marianischen Congregationen Baierns zu denken, um von aller poetischen Begeisterung für den Mariencultus für immer radicaliter curirt zu werden. Oder sollten die unfläthigen, obscönen und zugleich lächerlichen Mortificationsmittel des baierischen Jesuitismus nicht der Mutter Gottes selbst Schuld gegeben werden können? — Qualis rex, talis grex. Ein ästhetischer Cultus hat nothwendig eine ästhetische, ein unästhetischer nothwendig eine unästhetische Gestalt zur Voraussetzung. Das widernatürliche Dogma, daß die Enthaltung von einer nothwendigen physiologischen Function eine Tugend, ja eine exquisite, wahrhaft himmlische Tugend sei, hat nothwendig eine widernatürliche, d. h. abgeschmackte, unästhetische Praxis im Gefolge. Die Enthaltung von nothwendigen, in den tiefsten Tiefen der Natur begründeten Bedürfnissen ist per se eine Albernheit; die Folgen eines albernen Princips — was können sie anders als alberne sein? Wer die Natur, gibt die Vernunft auf. Wenn es einmal Gesetz ist, daß du die Natur tödtest, so ist es ganz gleichgültig, wie du sie tödtest — gleichgültig, ob du dich mit

bloßem Körper im Schnee wälzest, oder einen aus Brennneſſeln und Roſendörnern geflochtenen Bußgürtel anhaſt, oder gar wie die heilige Mutter Paſſidea von Siena wie eine Fledermaus im Schornſteine dich aufhängſt, um durch dieſen verkehrten aſketiſchen Hang dich ins himmliſche Jenſeits hinüberzuſchwingen.

Und wenn einmal ein nothwendiger, weſentlicher Naturtrieb negirt wird, ſo iſt durchaus kein Grund vorhanden, warum nicht auch andere Bedürfniſſe und Triebe auf eine eben ſo widerſinnige und widernatürliche Weiſe beſchränkt und unterdrückt werden ſollen. Wenn daher Mönche, um den natürlichen Abſcheu des Menſchen vor allem Ekelhaften und Häßlichen zu bezwingen, ſogar todte Mäuſe und Ratten verzehrten, wenn marianiſche Brüder zur Mortification ihres Fleiſches den Spülicht in der Küche auffraßen, wie Hunde und Schweine, und die Theile ableckten, welche der Ausſatz angeſteckt hatte (Die Jeſuiten in Baiern. Bucher, I. B. S. 117.): ſo waren alle dieſe und ähnliche heroiſche Thaten der geſchmackwidrigſten Selbſt- und Naturverläugnung keine zufällige „Uebertreibungen" oder „Verirrungen," ſondern ächte, wahre, nothwendige Conſequenzen des an und für ſich ſelber natur- und geſchmackwidrigen Princips der Abſtinenz. Oder iſt etwa die in Nonnenklöſtern in Folge einer widernatürlichen Abſtinenz ſo häufig vorkommende Krankheit des Mutterkrebſes*) auch nur eine zufällige Verirrung, die dem Principe ſelbſt nicht zur Unehre und zum Fluche gereicht? Aber eben weil mit dem Gedanken an die Jungfrau Maria ſich weſentlich verknüpft der Gedanke an die Uebel, welche dieſes Muſter der perpetuirlichen und immaculirten Jungferſchaft den unglücklichen Nonnen zuzog, eben deswegen iſt die Maria ungeachtet alles poetiſchen Scheines, der ſie äußerlich umgibt, eine im Grunde und Weſen unäſthetiſche, unpoetiſche, abſtracte Geſtalt. Auch die Heiden verehrten ewige Jungfrauen:

*) Elias von Siebold Handb. der Frauenzimmerkrankheiten. 2. Aufl. I. B. S. 653 u. 654.

Minerva, Diana, Vesta. Aber die Motive ihrer Jungferschaft sind keine unmenschlichen, Minerva konnte und mochte nicht aus Kriegslust, Diana nicht aus Jagdlust und mädchenhafter Sprödigkeit sich in die Bande der Liebe schmiegen. Diana rächte zwar strenge die Verletzungen der Keuschheit, aber gleichwohl blieb sie selbst nicht unempfindlich gegen die Schönheit des Jägers Endymion. Was aber die Vesta betrifft, so vergesse man doch ja nicht, daß sie die Conservation ihrer Jungferschaft nur einem Esel verdankt. Die keusche Jungfrau war, des süßen Weines voll, eingeschlummert; diesen günstigen Augenblick wollte Priap benutzen, um sie ihres jungfräulichen Schmuckes zu berauben; aber in demselben Moment fing unglücklicher Weise der vorlaute Esel Silen's furchtbar zu schreien an — und Vesta erwachte. Welch ein Unterschied also zwischen der heidnischen und christlichen Jungfrau! Die Vesta konnte doch ihre Jungfräulichkeit verlieren und hätte sie auch wirklich beinahe verloren; aber die Maria konnte sie nicht verlieren und verlor sie selbst nicht durch die Mutterschaft. Perfecta Virginitas excludit omnem aperturam et dilatationem claustri foeminei juxta illud Ezechielis cap. 4: Porta haec clausa erit et non aperietur. . . . Quod non stat cum perfecta virginali integritate Mariae, hoc non potest admitti. (Bucher II. B. S. 500.) Aber nur die verlierbare, die in Gefahr schwebende, die, wenigstens der Möglichkeit nach, vergängliche Jungfräulichkeit hat einen poetischen Reiz.

Allerdings ist Maria wieder ein sinnliches Wesen — die christliche Liebesgöttin. Aber dieses Feuer der Sinnlichkeit, welches Eusebius Emmeran so rühmend, so begeistert an der Maria hervorhebt, hat keineswegs primitive, sondern nur secundäre Bedeutung. Weil ihr ursprüngliches Wesen die Negation der Sinnlichkeit ist, gerade deswegen ist es eine nothwendige Folge, daß sie hernach wieder die Position der Sinnlichkeit ist. Was das religiöse Bewußtsein im Leben, in der Wirklichkeit verneint, das gerade bejaht es in der Religion. Was es hier auf Erden, d. h. im wirklichen Leben aufopfert, das bekommt es im

Himmel der Religion hundertfältig wieder. „Je mehr das Sinnliche negirt wird, desto sinnlicher ist der Gott, dem das Sinnliche geopfert wird.“ Maria ist die volle und zugleich sinnfällige Bestätigung dieser Wahrheit. Maria ist das religiöse Opfer des Fleisches, das feierliche Gelübde der Keuschheit, die aufgegebene irdische Liebe, aber dafür ist sie selbst wieder der Gegenstand irdischer Liebe. Was sie dem Menschen mit der einen Hand nimmt, das gibt sie ihm mit der andern wieder zurück. Der Verlust der menschlichen Schönheit hat zur Folge den Gewinn der himmlischen oder göttlichen Schönheit, die aber selbst gar nichts Andres ist, als die verlorne menschliche, durch die Phantasie wiederhergestellte Schönheit*). So sagt der unvergeßliche, nicht oft genug zu nennende Pater Jos. Pemble in seinem Quodlibet von schönen Verehrungen der heiligen Jungfrau, man solle: „die Augen an ein schönes Marienbild heften, das Ansehen und Wohlgefallen irdischer Frauenzimmer zu hemmen,“ d. h. auf deutsch: man solle über den schönen Augen und Brüsten der himmlischen Jungfrau die schönen Augen und Brüste der irdischen Jungfrauen vergessen und verschmerzen. An einer andern Stelle ruft derselbe Pater geradezu entzückt aus: „Welche Seligkeit, die jungfräulichen Brüste zu schauen!“ Aber, müssen wir abermals fragen, was ist für ein Unterschied zwischen himmlischen und irdischen Brüsten? Ach lieber Pater Pemble! Wo die Tatti mammillari anfangen, da hört der Unterschied zwischen Himmel und Erde auf. — Also: Maria ist nur positiv, weil

*) Ein höchst populäres Beispiel aus dem Marianischen Gnaden- und Wunderschatz v. C. Bovius 1. Th. 16. Exemp. Die schöne Euphemia hatte „ihre Jungfrauschaft Gott dem Herrn durch ein Gelübd geschenkt und aufgeopfert.“ Aber ihre Eltern wollten sie trotzdem verheirathen. Was thut nun Euphemia? Sie schneidet „mit resoluter Hand die Nase und Lefzen hinweg, wodurch sie die Annehmlichkeit vor denen menschlichen Augen verloren, bei Gott aber selbe vermehret hat.“ Jedoch durch die Gnade der Maria wurde ihr später „die Nasen und Lefzen wiederum ergänzet“ und zwar „mit solchem Glanz und Schein, daß fast die Sonnen selbsten in dero Vergleich mußte dahinten stehen.“

ſie negativ iſt. Und das Negative iſt ihr Weſen, das Poſitive nur Schein. Sie beſticht unſere Augen, unſere Phantaſie durch das Gold ihrer blonden Locken und den blendendweißen Buſenſchnee. Aber wenn wir über dieſe doch immer nur äußerlichen, nur oberflächlichen Reize hinausgehen und tiefer in ihr Weſen eindringen, ſo kommen wir zuletzt zu unſrer größten Beſtürzung und Entrüſtung auf die obgedachten Uebel der Abſtinenz. Zwar iſt die Maria keine ſtrenge Sittenrichterin; ſie vergibt vielmehr, wie wir wiſſen, außerordentlich leicht Sünden, beſonders die Sexualſünden; allein ſie bleibt doch immer die heikle, naturſcheue, immaculirte Jungfer, die allein ſchon durch den Anblick einer „nackten Wade oder Zehe" aufs Tiefſte verletzt wird. (S. Pater Pemble's Quodlibet.) Was ſie Anderen erlaubt oder doch vergibt, verdammt ſie an ſich ſelber. Ihr Liberalismus in Beziehung auf Andere widerſpricht dem, was ſie in Beziehung auf ſich ſelbſt iſt.

Damit ſoll jedoch keineswegs geläugnet werden, daß die Maria, inwiefern ſie das Weib überhaupt repräſentirt — alſo abgeſehen von der, dem weiblichen Weſen widerſprechenden, perpetuirlichen Jungferſchaft — im Gegenſatz zur Beſchränktheit des proteſtantiſchen Orthodoxismus und Pietismus, im Gegenſatz zu dem moraliſchen Despotismus „blutbefleckter naturfeindlicher männlicher Gottheiten" eine erfreuliche, wohlthätige und ſelbſt zweckmäßige Erſcheinung iſt, Demuth, Milde, Güte, Geduld, Liebe, Barmherzigkeit — alle dieſe Tugenden ſind generis feminini. Als Eigenſchaften männlicher oder abſtracter Gottheiten machen ſie keinen harmoniſchen und haltbaren Eindruck; ſie ſtehen mit dem ſonſtigen Weſen dieſer Gottheiten in Widerſpruch oder doch nicht in einem innigen nothwendigen Zuſammenhang. Erſt in eine weibliche Geſtalt eingekehrt, ſind ſie auf ihrem eignen Grund und Boden, haben ſie eine mit ihrem Weſen übereinſtimmende Exiſtenz. Die Liebe männlicher Gottheiten iſt nur eine vorgeſtellte, nur ausgeſagte; es mangelt ihr eine objective, reelle Baſis; wir können daher keine unbedingte Zuneigung, kein ungetheiltes, zweifelloſes Vertrauen zu ihr

faſſen. Nur was ſelbſt die reine, ſelbſtloſe Hingebung iſt, erweckt auch wieder unbedingte Hingebung. Aber mit einem männlichen Gotte verbindet ſich nothwendig die abſtoßende Vorſtellung des Egoismus, der Herrſch- und Ehrbegierde, des Ingrimms, des Zornes. Nur eine weibliche Geſtalt verbürgt ein weibliches Herz und nur das weibliche Herz iſt das Centralorgan, das Hirn der Liebe. Die männliche Gottheit ſucht nur *ſich*, die weibliche *Anderes*, jene ſetzt ihr Höchſtes in die *Ehre*, den Ruhm, dieſe in die *Liebe*. Kein Wunder daher, daß die Menſchen durch das weibliche Herz der Maria die Gewalt der männlichen Gottheiten bezwungen oder doch beſänftigt ſich vorſtellten:

. . . . . in jener lichten Höhe,
Wo um Marieen und den Mächtigen,
Der *zartbewältigt* ihr im Schooße ruht
Und alle ſeine Macht an ſie entäußert,
Ein myriadenfältig Ave ſchallt.“ (Glorie S. 111.)

Kein Wunder, daß das weibliche Herz der Maria die Herzen der Völker für ſich gewann und der Zufluchtsort der Schuldbeladenen, der Bedrängten, der Nothleidenden ward.

Mutter, zu Dir, zu Dir
Sämmtliche ſeufzen wir,
Düſter umrungen von Jammer und Noth,
Tröſterin magſt allein,
Freundliche, du uns ſein.
Schrecket uns Arme der grimmige Tod,
Faſſet ſein Weh' uns,
Liebend erfleh' uns
Gnad' und Erbarmen vom himmliſchen Thron,
Schirmend erweiche den göttlichen Sohn! (Glorie S. 144.)

Kein Wunder, ſage ich, denn die Liebe in einer weiblichen Geſtalt iſt allein die deutliche, die allgemein faßliche, die *populäre* Liebe. Das weibliche Herz iſt der Kehlkopf der Liebe, durch den ſie die Stimme ihrer vorborgenen Weisheit zur Volksſtimme macht. Aber wenn irgendwo die Allgemeinfaßlichkeit ein Zeichen der Wahrheit iſt, ſo iſt es hier. Liebe ohne ein weibliches Weſen oder Princip iſt — wenn nämlich zu-

gleich dieſe caſtrirte Liebe doch wieder als ein Weſen vorgeſtellt wird — nichts Anderes, als eine hirnloſe Chimäre.

Aber ungeachtet aller der Würden und Ehrentitel, welche der Maria als der Mutter der Gnädigkeit und Barmherzigkeit, als der Göttin der Liebe gegeben werden — als da ſind z. B. die, daß ſie iſt die Domina Mundi, die Imperatrix Universi, die Janua Coeli, die Mediatrix hominum, die Porta Paradisi — Ehrentitel, die ihr allerdings von Rechts wegen zukommen, übrigens auch, freilich nur mit Lucreziſcher Frivolität, recht gut auf eine heidniſche Venus übertragen werden könnten — ungeachtet aller dieſer herrlichen Prädicate müſſen wir dennoch dem E. Emmeran offenherzig eingeſtehen, daß, auch ganz abgeſehen von ihren negativen Eigenſchaften, die Maria, als eine einſeitige Geſtalt, uns nicht genügt, und zwar weder in phyſiologiſcher, noch intellectueller Beziehung. Nicht in phyſiologiſcher, weil die Maria, inwiefern ſie das himmliſche Complement und Surrogat der, ſei es nun freiwillig oder unfreiwillig verlornen, irdiſchen Liebe iſt und ſein ſoll, als ein nur weibliches Weſen dieſen Poſten offenbar nicht ausfüllt; denn ſie befriedigt wohl im Manne das Bedürfniß der Liebe; aber ſie befriedigt es nicht im Weibe. Der Mann hat ſeinen Himmel in einem weiblichen, aber das Weib in einem männlichen Principe. Wie daher Maria, und zwar hauptſächlich für die Männer, ſo war Chriſtus, und zwar hauptſächlich für die Weiber — gleichgültig ob als Mann oder Kindlein — der Gegenſtand einer förmlichen, ſinnlichen Liebe. So ſeufzte einſt die heilige Katharina von Siena nach der Erzählung ihres Beichtvaters: „Ich möchte den Leib meines Herrn. Und ſiehe! es erſcheint ihr herrlicher Bräutigam, öffnet ſeine Seite und ſagt zu ihr: nun trinke ſo viel Blut, als Du ſelbſt willſt.“ „So ließ ſich die heilige Kapuzinerin Veronica Juliani mit dem göttlichen Lämmlein vermählen, es an ihren jungfräulichen Brüſten trinken, küſſete und halſete es und gab auch wirklich einige Tropfen Milch von ſich. Und als ſie endlich die Blatterroſe in der Stirne bekam, träumte es ihr,

Christus habe ihr seine Dornenkrone aufgesetzt.“ Noch weit rührender aber ist, was der Kreuzordensnonne Agnes Blanbeckin passirte. Von ihr heißt es: Eam aliquando scire desiderasse cum *lacrymis et moerore maximo, ubinam esset praeputium Christi.* Ecce vero in instanti sensisse eam illud et dulcissimi quidem saporis in ore, super lingua vel centies versatum, quod totidem vicibus deglutiverit, donec tandem, cum pelliculam hanc tentaret digito attingere, ea sponte in guttur descenderit. Köstlich ist auch folgendes im alten würtembergischen Gesangbuch stehende Lied:

Ich suchte dich in meinem Bette,
Holdseligster Immanuel,
O daß ich dich gefunden hätte,
So freute sich mein Leib und Seel',
Komm, kehre willig bei mir ein,
Mein Herz soll deine Kammer sein.
Kannst du dein Haupt sonst nirgends legen,
So leg' es hier auf meine Brust,
So kann ich süßer Wohllust pflegen*).

Bemerken müssen wir noch, daß selbst auch den Jesuiten ungeachtet ihrer servilen Devotion für die Maria die „jungfräuliche Milch“ für sich allein nicht ganz zusagte und daß sie deswegen dieselbe mit dem Blute des Heilands vermischten. So sagt der ehrwürdige Pater Pemble in seinem Quodlibet, man solle „sich zwischen die Wunden Christi und die Brüste Mariä legen und so viele Gnaden daraus saugen, als möglich ist.“ Freilich war den Jesuiten auch hinwiederum das Blut für sich allein nicht schmackhaft und wirksam genug. Darum singt oder schreit vielmehr ein anderer Jesuit:

Nach Gott sollst du o Jungfrau rein
Zu lieben mir die nächste sein,
Durch deine Brust beweg' dein Sohn,
Daß er alldorten mir verschon';

*) Osiander über die Entwicklungskrankheiten in den Blüthenjahren des weiblichen Geschlechts I. Th. 1820.

Vermisch' dein Milch mit seinem Blut,
Das ist für mich das beste Gut. (Bucher II. Bd. S. 507.)

Aber noch weniger thut uns die Maria in intellectueller Beziehung Genüge. Die höchsten, allumfassenden und von einander unzertrennlichen Principien sind Leben oder Lieben — denn das eigentliche Leben ist die Liebe — und Denken. Und die Individualisationen, die Existenzen dieser Principien sind Mann und Weib. Im Weibe concentrirt sich das Princip des Lebens oder Liebens, im Manne das des Denkens. Wahrheit und Vollkommenheit ist daher nur da, wo beide Principien verbunden werden. Der ausschließliche, der unbeschränkte Cultus des Weibes, der *Cultus Hyperduliae*, wie von der katholischen Theologie die der Maria gebührende Verehrung bezeichnet wird, schwächt die Willens-, Denk- und Urtheilskraft; denn der Cultus des Weibes erfordert keine besondere Kopfarbeit; eine Kraft aber schwindet, wenn sie nicht durch einen ihr entsprechenden Stoff in Uebung, in Thätigkeit versetzt wird. Je mehr aber der Kopf zurücktritt, desto gewaltsamer tritt die Brutalität im Menschen hervor. Mit dem kopflosen Cultus der Jungfrau Maria ist daher immer zuletzt die Brutalität des religiösen Fanatismus verbunden. Zwar ist mit dem Cultus jeder ausschließlichen Persönlichkeit Fanatismus, d. h. die Wuth, Alles, was diese Persönlichkeit nicht anerkennt, zu verdammen, zu vernichten, verbunden. Aber wenn nun gar diese Persönlichkeit eine weibliche ist, und zwar eine Jungfrau, und noch dazu eine keusche, reine Jungfrau, so steigert sich der religiöse Fanatismus bis zum Furor der sinnlichen Liebe. Wer ihre jungfräuliche Ehre antastet, wer da läugnet oder nur zweifelt, daß sie noch eine keusche Jungfrau ist — und wie leicht ist daran zu zweifeln! — der ist ohne Weiteres ein des Todes würdiges Subject. So kam einst der heilige Ignaz von Loyola, der Don Quixote des Katholicismus, über einen Mauren, welcher die Jungferschaft der Maria nach ihrer Geburt läugnete, so in heilige Wuth, daß er den frivolen Heiden ohne Weiteres erdolcht haben würde, wenn ihn nicht ein glücklicher Zu-

fall, d. h. sein Mauleſel zur Raiſon gebracht hätte. (S. *Maffei de Vita et Moribus Ignatii L.* l. I. c. III.) Und ſeine würdigen Nachfolger, die Jeſuiten, nahmen ſich leider! nicht dieſen räſonnabeln Mauleſel, ſondern nur den wuthentbrannten Ignaz zum Vorbild. Die baieriſchen Jeſuiten namentlich liefern die glänzendſten Belege, daß mit dem ſcheinbar ſo liberalen, ſo milden, ſo menſchenfreundlichen Cultus der Maria ein wahrhaft beſtialiſcher, ja hundswüthiger Fanatismus verbunden iſt. Ich ſage ein hundswüthiger Fanatismus. Hier die Rechtfertigung dieſes bezeichnenden Beiworts. Der Pater Xaver Gruber, Prediger in der Maltheſerkirche zu München, ſagt in einer noch im Jahre 1781 gehaltenen Predigt: „Auch wir Prediger und Seelſorger . . . ſollen gute Haushunde, gute Kirchenhunde ſein, wenn die falſchen Propheten und Irrlehrer die Kirchenzucht angreifen wollen. Da ſollen wir uns tapfer wehren und ſo lange bellen, bis wir die gottloſe Räuberbande verjagen. Da iſt es eine heilige Pflicht zu zörnen, darein zu ſchlagen mit dem furchtbaren Arm unſerer geiſtlichen Macht, zu beißen mit den Zähnen des feſten Glaubens“ (Bucher II. Bd. S. 94). Sind hier nicht alle Symptome der Hundswuth vorhanden?

Beleuchtung einer theologischen Recension

vom

„Wesen des Christenthums."

1842.

Die in Hamburg erscheinenden theologischen Studien und Kritiken, Jahrgang 1842. I. Heft, enthalten eine vom Standpunkt der Theologie verfaßte, J. Müller unterzeichnete Recension meiner Schrift: „das Wesen des Christenthums."

An und für sich ist die Recension einer Beleuchtung unwürdig, denn nur im Traume hat der Rec. meine Schrift gelesen; nur im Traume sie recensirt. Aber gleichwohl hat derselbe sie so gelesen, so aufgefaßt, so beurtheilt, so widerlegt, wie sie jeder Theologe als Theologe lesen, auffassen, beurtheilen und widerlegen wird und muß; der Theologe — natürlich als Theolog, nicht als Mensch — kann und darf aus heiliger Verpflichtung mir, der ich nicht als Theolog, sondern als denkender Mensch über die Mysterien der Theologie schreibe, nicht Recht geben. Er muß vielmehr die sonnenklarste Evidenz für rabenschwarze Nacht, den schlagendsten Beweis für unbegründete Voraussetzung, die einfachste Wahrheit für dialektische Spie-

gelfechterei, die unvermeidliche Nothwendigkeit der Natur der Sache für ein willkürliches Hirngeſpinſt anſehen und erklären. Er muß über die weſentlichen Dinge ſo oberflächlich und „leicht wie eine Waſſerſpinne“ hinweggehen, in den unweſentlichen Dingen aber ſich aufhalten und mir hier aus theologiſcher Eitelkeit den impertinenten Vorwurf der „Unwiſſenheit“ machen, um ſich und ſein Publicum mit der Täuſchung zu tröſten: weil im Unweſentlichen, ſo ſei natürlich auch im Weſentlichen meine Schrift nichts. Er muß, jedoch mit chriſtlicher Liebe und Demuth, alſo auf ſchlangenkluge Weiſe der Schrift immoraliſche Tendenzen und Conſequenzen ſubſtituiren; er muß beſonders die Stellen, wo im Gegenſatz zu den hohlen Illuſionen des Supranaturalismus der Materie, der Natur, der Sinnlichkeit das Wort geredet wird, hervorheben, und, weil er ſelbſt nichts im Kopfe hat als bibliſche Bilder und Vorſtellungen, zu verſtehen geben, daß ich nach dem Vorangang des Apoſtels Paulus, welcher *συνεκδοχικῶς* das Praeputium des Menſchen für den ganzen Menſchen ſetzt, den ganzen Menſchen in das cavum abdominis, in die Bauchhöhle einſchließe, Alles aber, was darüber hinausgeht, wie die Lunge, das Herz, den Kopf, die Augen und Ohren nicht mehr zur Natur und Sinnlichkeit, ſondern bereits zu den hohlen Illuſionen des Supranaturalismus zähle. Er muß aus theologiſcher Verkehrtheit ſelbſt die formellen Eigenſchaften der Schrift als Irrlichter — im empörten Wahrheitsgefühle „Blasphemie“, in der Geiſtesfreiheit „Frivolität“, im rückſichtsloſen Affect „Schlauheit“, im unwillkürlichen Style „kluge Manier“, im Enthuſiasmus des naturwiſſenſchaftlichen Wiſſenstriebes die „entfeſſelte Luſt“ des Geſchlechtstriebes erblicken. Kurz er muß es, wenigſtens der Hauptſache nach, gerade ſo machen, wie es der Rec. gemacht hat. Ich betrachte daher ſeine Recenſion als die Recenſion nicht eines theologiſchen Individuums, ſondern der Theologie. Dieſer Geſichtspunkt nur beſtimmte mich zu einer Erwiedrung, die ich übrigens ſo kurz und ſchnell als möglich abfertigte.

Die Vorwürfe des Recenſenten ſind im Weſentlichen folgende:

In Betreff meiner Einleitung beſchuldigt mich der Recenſent einer „Subjectivitätsphiloſophie, der kein Object gegeben ſei.“ „Auch die ſinnlichen Gegenſtände ſind, ſage ich, weil und wiefern ſie dem Menſchen Gegenſtand ſind, Offenbarungen des menſchlichen Weſens;“ aber er bedarf, ſchließt daraus der Rec., „der illuſoriſchen Vorſtellung eines Objects, um an dem Gegenſtand ſich ſeiner ſelbſt bewußt zu werden.“ Keine grundloſere Beſchuldigung als dieſe! Daraus, daß die Gegenſtände, weil und wiefern ſie der Menſch erkennt, Spiegel ſeines Weſens ſind, folgt nicht im Geringſten die Irrealität der Gegenſtände oder die bloße Subjectivität der Erkenntniß. Nur ein Beiſpiel, um die Sache kurz abzumachen. Cajus iſt ein Mineraloge; wer nicht weiß, daß Cajus ein leidenſchaftlicher Mineraloge iſt, weiß nicht, was er iſt — iſt mit Leib und Seele. Daß ſich aber der Menſch ſelbſt für den todten Stein intereſſiren, ja begeiſtern kann, dies drückt eine weſentliche Beſtimmung der menſchlichen Natur aus, ſo daß der Menſch ſich ſelbſt und zwar hier als ein mineralogiſches Weſen erkennt, indem er die Steine erkennt. Aber folgt hieraus, daß die Mineralogie nur eine illuſoriſche Vorſtellung des Menſchen iſt?

Uebrigens iſt meine Einleitung nur aufzufaſſen und zu würdigen in Beziehung auf das eigenliche Thema der Schrift, auf die Religion, wo ſich der Menſch nicht zu Dingen außer ihm, ſondern zu ſeinem Weſen verhält. Sie iſt nur entſprungen aus der Analyſe der Religion, und erſt gemacht worden, nachdem die Schrift ſchon im Weſentlichen fertig war, und nur gemacht, um der wiſſenſchaftlichen Formalität, die das Allgemeine dem Beſondern vorausſchickt, Gnüge zu leiſten. Wenn daher der Rec. von dem allgemeinen Satze in der Einleitung: „Bei den ſinnlichen Gegenſtänden iſt Bewußtſein und Selbſtbewußtſein wohl zu unterſcheiden, aber bei dem religiöſen Gegenſtande fallen ſie zuſammen“, behauptet, er habe „nicht die Dignität eines Reſultates“, ſondern die eines „vermeintlichen Axioms“ oder vielmehr

einer „unbewiesenen Voraussetzung", so verdankt offenbar diese komische Behauptung ihren Ursprung nur der scharfsinnigen Beobachtung, daß auf dem Papier jener Satz vorausgesetzt ist. Hätte ich ihn am Schlusse meiner Schrift ausgesprochen, so würde er ihm sicherlich nicht die Dignität eines positiven Resultates verweigert haben, gleichwie er jetzt in dem biblischen Edite, bibite, weil ich damit meine Schrift schließe, das positive Resultat derselben erblickt.

Als ein Beispiel von den „unzähligen Uebertreibungen", deren ich mich schuldig mache, führt der Rec. den Satz aus der Einleitung an: „Die Religion weiß nichts von Anthropomorphismen; die Anthropomorphismen sind ihr keine Anthropomorphismen," und bemerkt dagegen: „also wenn Christus die Erde den Schemel der Füße Gottes nennt, meint der Verf. wirklich, daß Christus und die Apostel Gott als eine menschliche Gestalt vorstellten?" Der Rec. hat nichts in seinem Kopfe und Herzen, als seine liebe, heilige Theologie, und nun glaubt er natürlich auch von mir, daß ich gleichfalls nichts weiter, nur in einem entgegengesetzten Sinne, im Kopfe und auf dem Korn habe, als die liebe, heilige Theologie. Aber ich muß dem Rec. gleich von vornherein erklären, daß die Tendenz meiner Schrift eine höhere, eine allgemeine, philosophische ist. Polemische Beziehung auf die niedrigen Vorstellungen der Theologie war unvermeidlich, aber nur Nebensache. So dachte ich denn auch wirklich bei dieser „Uebertreibung" an die abstracten Theisten, an die Pantheisten, an die Philosophen, welche nicht nur Liebe, Güte, Gerechtigkeit, sondern sogar Selbstbewußtsein, Persönlichkeit, Wille, Verstand als menschliche Eigenschaften von Gott negiren. Wo aber einmal Selbstbewußtsein und Persönlichkeit auf dem Spiele stehen, wahrlich! da denkt man nicht mehr an die anatomischen Extremitäten des Menschen, an die Hände und Füße. Hände und Füße kann der Mensch verlieren, ohne aufzuhören, Anthropos zu sein. Was der Rec. daher Uebertreibung nennt, das ist nichts andres, als die unendliche Erhabenheit des philosophischen Standpunktes

über den Standpunkt der Theologie, welcher ſich nicht einmal über den Schemel der Füße Gottes erhebt.

Ueber den Satz der Einleitung, daß „je menſchlicher Gott im Weſen ſei, um ſo größer die ſcheinbare Differenz zwiſchen Gott und Menſch ſei", macht der Rec. die theologiſche Exclamation: „O wie unſäglich ſchlau und raffinirt iſt doch die Religion." Dies iſt eine Entſtellung. Die Religion beruht auf der unwillkürlichen Selbſtentäußerung, Selbſtanſchauung des menſchlichen Weſens. Unſäglich ſchlau und raffinirt iſt nur die Theologie. Und gegen den Satz: „Je mehr das Sinnliche negirt wird (am Menſchen), deſto ſinnlicher iſt der Gott, dem das Sinnliche geopfert wird", macht er die ſpitzige Bemerkung: „der Verf. hätte nur auch nachweiſen ſollen, wie ſein oben aufgefundenes Geſetz ſich auch nach der entgegengeſetzten Seite an den ſinnlich genießenden Heiden bewahrheite, deren religiöſe Vorſtellungen hiernach ohne Zweifel höchſt ſpirituell und idealiſtiſch ſein werden." Vollkommen bewährt es ſich auch hier. Erſt ſeitdem ſich die Menſchen über die Beſchränktheit der chriſtlichen Asketik zur Freiheit eines vernünftigen Lebensgenuſſes erhoben, haben ſie ſich auch über die religiöſen Sinnlichkeiten der älteren und erſten Chriſten, über die Vorſtellungen eines fleiſchlichen Gottes, einer fleiſchlichen Auferſtehung und Unſterblichkeit zu idealiſtiſchen Vorſtellungen erhoben. Der vernünftige Realismus im Leben wird zu einem vernünftigen Idealismus im Geiſte, wie umgekehrt ein unvernünftiger Idealismus, richtiger Spiritualismus im Leben zu einem unvernünftigen Realismus, richtiger Materialismus im Geiſte wird. S. 251 greift der Rec. dieſen Satz nochmals auf und will mich hier des Widerſpruchs zeihen, daß, nach meiner Anſicht, welcher zufolge die Negation des Sinnlichen in ungleich höherm Maße dem Chriſtenthum weſentlich ſei, als dem Hebraismus, die neuteſtamentlichen Vorſtellungen von Gott viel ſinnlicher ſein müßten, als die altteſtamentlichen. Wahrſcheinlich hat hier wieder der Rec. die anatomiſchen Extremitäten der Menſch-

heit im Sinne. Aber ist denn nicht der neutestamentliche Gott, im Unterschiede vom Jehovah des A. T., Vater und Sohn in sich? Concentrirt sich aber nicht in diesem Verhältniß eine Fülle der intensivsten sinnlichen Gefühle und Vorstellungen? Ist Christus, der eins mit dem Vater, nicht eine menschliche Gestalt? und zwar dieselbe, nur jetzt verklärte Gestalt im Schooße der Trinität im Himmel, die er hier auf Erden war? Ist nicht Christus, der reelle, weil herzliche, fühlbare Gott des Christenthums, ein Wesen, das einst selbst den verklärten Augen des Körpers Gegenstand sein wird? Ist ferner die Liebe des Vaters zu den Menschen, um deren willen er selbst des eignen eingebornen Sohnes nicht schonet, keine sinnliche Vorstellung?

S. 190 wundert sich der Rec., den Geheimnissen der und zwar hier speculativen Theologie das Geheimniß der Natur angereiht zu treffen und fragt: „Soll denn das Christenthum Alles, was die Speculation und Theosophie in seinem äußern Geschichtsgebiet erzeugt hat, zu vertreten haben? Dann gäbe es, um es der verderblichsten Tendenz oder doch des entsetzlichsten Widerspruchs mit sich selbst zu überführen, ja gar kein einfacheres Mittel, als daß ihm der Verf., der doch auch die Wohlthat der Bildung (wahrscheinlich die Wohlthat? des christlichen Religionsunterrichtes) in jenem Gebiete genossen hat, seine eigne philosophische Lehre aufbürdete." Aber habe ich denn dem Christenthum das Geheimniß der Natur in Gott aufgebürdet? Oder mache ich ihm daraus einen Vorwurf, daß es im Logos die göttliche Kraft des Wortes, in Christus die göttliche Kraft des Herzens bewahrheitet hat? Was indeß die in dieser Schrift niedergelegten Ansichten betrifft, so muß ich allerdings gestehen, daß ich sie dem Christenthum verdanke, denn ich habe sie nur durch die unbestochne Analyse seines Inhalts gefunden, selbst die am Schlusse ausgesprochne Ansicht. Ich für mich wäre wahrlich nie darauf gefallen, Essen und Trinken für religiöse Acte zu erklären. Nur die Analyse des Christenthums, welches sich seines Gottes auch vermittelst der organischen Functionen des Essens und Trinkens bemächtigt,

brachte mich auf dieſen Satz. „Dis," ſagt Luther, „iſt in Summa unſre Meinung, daß wahrhaftig in und mit dem Brod der Leib Chriſti geeſſen wird, alſo daß alles, was das Brot würcket und leidet, der Leib Chriſti leide und würcke, daß er ausgetheilt, geeſſen und mit den Zähnen zerbißen werde propter unionem sacramentalem." (Plancks Geſch. der Entſt. des proteſt. Lehrbeg. VIII. B. S. 369.) Wie leicht iſt es nun aber hieraus zu ſchließen, daß dem Eſſen und Trinken eine religiöſe Bedeutung zukommt, wenn ſich der Menſch vermittelſt dieſer Acte des religiöſen Gegenſtandes verſichert und bemächtigt! Die am Schluſſe ausgeſprochnen Anſichten, die mir der Verf. als meine eignen poſitiven anrechnet, gehören mir daher eben ſo wenig oder eben ſo viel an, wie die im erſten Theile ausgeſprochnen, eigentlich poſitiven Anſichten, wie z. B. Leiden für Andere iſt göttlich.

S. 200 ruft der Rec. aus: „was ſollen wir nun ſagen zu dieſer Procedur, wodurch der Geſammtinhalt der chriſtlichen Religion in das Erzeugniß begehrlicher, anmaßender Subjectivität ꝛc. aufgelöſt werden ſoll?" Was ihr dazu ſagt, das iſt mir ganz einerlei. Zeigt und beweiſt mir, daß das Wunder nicht ein realiſirter ſupranaturaliſtiſcher Wunſch, die Auferſtehung nicht der realiſirte Wunſch unmittelbarer Gewißheit von der individuellen Fortdauer nach dem Tode, die Allmacht der Güte nicht die Allmacht des Gemüths, der chriſtliche Himmel nicht der realiſirte Wunſch des Menſchen nach unbeſchränkter unaufhörlicher Glückſeligkeit iſt.

S. 201 „proteſtirt der Rec. dagegen, daß das Chriſtenthum verantwortlich gemacht werde für die Verehrung einer Mutter Gottes — die nach dem Verf. S. 83 eben ſo weſentlich zur chriſtlichen Religion gehört, wie der Glaube an den Sohn Gottes und den Gott Vater — oder für die Rede von einem Leiden und Sterben Gottes." Auch bei den Proteſtanten heißt Maria die hochgelobte Jungfrau, die „wahrhaftig Gottes Mutter und gleichwohl eine Jungfrau blieben iſt" „alles höchſten lobes wert" Apol. der Augsb. Conf.

Art. 9. Die Vorstellung von einem Gott Vater, einem Sohne Gottes führt nothwendig auf die Mutter Gottes. Wenn aber gar der Rec. die Rede von einem Leiden und Sterben Gottes verwirft als eine unchristliche, so verläugnet er die tiefste Wahrheit des christlich religiösen Gemüthes und Affectes. Nur wenn das Leiden Christi als ein wirkliches Leiden Gottes vorgestellt wird, ist die Incarnation, ist die Liebe Gottes, der Grund der Incarnation, keine Phrase, keine Illusion. Freilich, was das Gemüth, was der Affect bejaht und bestätigt, das läugnet wieder die Verstandesliſt der Dogmatik.

S. 202 „macht der Rec. mir den Vorwurf, daß ich es mir sehr bequem," sollte heißen sehr sauer gemacht habe, „wenn ich die frommen Wünsche und Bedürfnisse die christlichen Vorstellungen von einem liebenden Gotte, einer Trinität selbst erzeugen lasse." Aber gerade diese, natürlich unwillkürliche Genesis ist der wohlbegründetste und eigentlich philosophische Centralpunkt meiner Schrift. Allgewaltig ist das Bedürfniß, wenn es einmal ein wahres Bedürfniß geworden. Ist es aber einmal ein wahres, inniges, den Menschen mit sich fortreißendes Bedürfniß geworden, so sind eben damit auch die Hemmungen, Zweifel und Schranken verschwunden, die seiner Befriedigung im Wege standen. Darum wende ich den Ausspruch der gemeinen Noth: „Noth bricht Eisen", an einer Stelle auch auf die Gemüthsnoth an. Was einmal zum Bedürfniß, das ist mir zur Nothwendigkeit geworden. Und was den Charakter der Nothwendigkeit, das hat für mich den Charakter der Objectivität. Nur die Vorstellung, nur das Gefühl der Nothwendigkeit gibt mir die Vorstellung, gibt mir das Gefühl einer Materie, einer Objectivität. S. hierüber des Verf. Leibnitz §. 8. Bei inneren Gegenständen aber fällt die Vorstellung und das Bedürfniß zusammen. Entsteht in mir das Bedürfniß, so entsteht auch zugleich in mir die Vorstellung der Sache. Aber die Vorstellung, die aus einem Bedürfniß, aus innerer Gemüthsnothwendigkeit entspringt, ist eben deswegen eine wesenhafte, nothwendige und

als eine ſolche die Vorſtellung eines nothwendigen Weſens. Weil ſie eine gewaltſame Vorſtellung, eine Vorſtellung des Bedürfniſſes iſt, verliert ſie den Charakter einer idealen Vorſtellung, wird ſie eine materielle, d. h. eben eine unfreie oder beſſer unfreiwillige Vorſtellung, eine Vorſtellung, die nicht ich, ſondern die mich beherrſcht. Zu dieſer Macht des Bedürfniſſes geſellt ſich aber noch eine andere ſouveräne Macht, die Macht der Zeit, deren Herrſchaft auch das Herz oder Gemüth unterthan iſt. Beſtimmte Bedürfniſſe entſtehen und befriedigen ſich nur zu beſtimmten Zeiten. Und die Zeit der Befriedigung iſt erſchienen, wo eben ein Bedürfniß nicht mehr den Charakter eines ſubjectiven, darum unberechtigten Wunſches hat, ſondern unter der Gunſt oder Mißgunſt äußerer hiſtoriſcher Verhältniſſe und Bedingungen mit der Gewalt, d. h. dem abſoluten Rechte der Nothwendigkeit auftritt. Das Bedürfniß iſt die höchſte, die ſouveräne Macht — das Schickſal der Geſchichte. Und noch mehr: das Bedürfniß einer Zeit iſt die Religion dieſer Zeit — der Gegenſtand dieſes Bedürfniſſes ihr höchſtes Weſen, ihr Gott. Nur im Bedürfniß wurzelt die Religion. Was du bedarfſt, aus innerſtem Grunde bedarfſt — das allein, ſonſt nichts iſt dein Gott. So iſt auch die chriſtliche Religion aus Bedürfniſſen und zwar Herzens-, aber zugleich auch Vernunftbedürfniſſen entſprungen, denn was der Menſch als etwas Nothwendiges empfindet, erkennt er auch als etwas Vernünftiges. Wo der Menſch mit dem Verſtande oder der Vernunft verneint, was er mit dem Herzen bejaht, da iſt Etwas kein wahres, kein objectives Bedürfniß mehr. Aber es iſt anmaßend, die Bedürfniſſe des Herzens, aus denen die chriſtlichen Vorſtellungen der Trinität, des Himmels, des perſönlichen Gottes entſprungen, von der Geſchichte abzuſondern, ſie als unzeitliche, übergeſchichtliche Bedürfniſſe hinzuſtellen, d. h. das chriſtliche Gemüth zu dem univerſalen, ſchlechthin abſoluten Weſen zu machen, dem alle Zeiten und Menſchen ohne Unterſchied unterthan ſein ſollen. Auch die Bedürfniſſe des Gemüths gehor-

ſamen, wie geſagt, der Macht der Zeit. Wie viele Vorſtellungen, welche den frühern Chriſten Gemüthsbedürfniſſe waren, ſind es den heutigen nicht mehr! Ach wie viele! Mit Wohlbedacht und ohne mir zu widerſprechen, wie mein oberflächlicher, incompetenter Rec. meint, brauche ich daher in meiner Schrift die Worte: Gemüth und Herz. Wo es nicht nothwendig iſt, ſie zu unterſcheiden, unterſcheide ich ſie auch nicht; außerdem iſt mir das Herz das univerſale Gemüth, das Gemüth das chriſtliche Herz — das Herz, das lediglich in den Inhalt des Chriſtenthums das Weſen, das abſolute Weſen des Herzens ſetzt. Das Herz iſt mir das „weltoffne" Gemüth, das Gemüth, das ſich nicht gegen die Macht der Zeit und Vernunft, d. i. die Macht der Wahrheit ſträubt; das Gemüth aber das Herz, das ſich von dem Schickſal der Welt abſondert, das ſich verſchließt vor der Macht der Natur und Geſchichte, das beſondere, hiſtoriſche Bedürfniſſe zu abſoluten, über alle Zeit erhabenen Bedürfniſſen macht. Das Chriſtenthum, ſage ich, iſt entſprungen aus dem Herzen, inwiefern es aus dem göttlichen Triebe der Wohlthätigkeit im höchſten Sinne entſprungen, inwiefern es das Leiden für Andere als das höchſte Gebot ausgeſprochen; aber weil auch das Chriſtenthum unter hiſtoriſchen Bedingungen und Vorſtellungen entſprungen, ſo hat es dieſe allgemeine Wahrheit an gewiſſe hiſtoriſche und zwar ſupranaturaliſtiſche Vorſtellungen geknüpft und dadurch die Sache des Herzens zu einer Sache des Gemüthes gemacht. Wenn ich daher erſt das Poſitive des Chriſtenthums, welches lediglich die Liebe des Menſchen zum Menſchen iſt, aus dem Herzen ableite, dagegen ſpäter, nachdem ich das Herz näher beſtimmt, unterſchieden habe in Herz und Gemüth, dem Chriſtenthum als dem durch die Differenz des chriſtlichen Glaubensbekenntniſſes beſchränkten Herzen das Gemüth, dem Heidenthum, d. h. dem Unglauben, überhaupt der Philoſophie das Herz vindicire, ſo iſt das kein Widerſpruch, höchſtens nur in den Augen eines befangenen theologiſchen Recenſenten, der ex officio auch die ſonnenklarſte Wahrheit läugnen muß. Denn nicht

das christliche Gemüth, sondern das Herz hat sich über die Differenz von Christenthum und Heidenthum erhoben, die Schranken niedergerissen, welche die Glaubensbornirtheit zwischen der christlichen und heidnischen Menschheit befestigt hatte. Das Herz ist, wie gesagt, das universale Gemüth, und aus diesem allgemeinen Gemüthe kam das Allgemeine, das Positive des Christenthums, die Liebe des Menschen zum Menschen; denn auch die Heiden hatten schon theilweise als Philosophen die Idee und Gesinnung der allgemeinen Menschenliebe. Nun wieder zu unserm Rec. zurück.

S. 202 ruft er ächt theologisch aus: „Warum folgt ihr nicht einer Stimme des Herzens, die nicht schweigen will noch kann? Soll das Christenthum seine objective Wahrheit dadurch bewähren, daß es dem Bedürfniß des Herzens nicht entspricht?" Nein! nur mache man nicht die Herzensbedürfnisse einer vergangenen Zeit zu ewigen Bedürfnissen! Nur bürde man nicht die Bedürfnisse des himmlischen, supranaturalistischen Gemüthes dem durch Philosophie und Naturanschauung gebildeten und gezüchtigten Herzen als Gesetze auf! Nur anerkenne man die Verschiedenheit und Veränderlichkeit des menschlichen Herzens im Laufe der Weltgeschichte und bedenke also, daß, was das Herz einer frühern Zeit aufs Höchste entzückte, das Herz einer spätern Zeit aufs Tiefste empört und indignirt. „Die meisten Empfindungen, sagt Napoleon (Las Cases), sind Ueberlieferungen; wir erfahren sie, weil sie vor uns da waren." Sehr wahr; und so manche Empfindungen und Bedürfnisse des Gemüths sind Luxusartikel! Ja wohl! auch das Gemüth hat seinen Luxus. Der Rec. fährt fort: „So sehen wir, wie hier der Angriff auf das Christenthum wider seinen Willen (wider seinen Willen? o wie blind ist doch der Theologe!) in eine Apologie desselben umschlägt." „Was über die Correspondenz zwischen Christenthum und Gemüth gelehrt wird, darunter finden wir Vieles (wie gnädig!) ganz richtig, Einiges sogar (natürlich nur Einiges, nicht z. B. die Deduction der Mutter Gottes, welche der

Rec. von ſeinem Standpunkt aus ex officio ſchon perhorresciren muß) ſchön entwickelt und mit einer *ſeltſamen* (?) unwillkürlichen Begeiſterung vorgetragen, die von der *geheimen Macht* zeugt, die der fremd gewordne Gegenſtand wenigſtens noch über die *Phantaſie* des Verf. ausübt" (S. 203). Ueber die Phantaſie? O ich bin nicht ſo ſchwach, daß ich mich durch eine geheime auf die Phantaſie wirkende Macht übertölpeln laſſe. Meine Begeiſterung iſt überall eine unwillkürliche, aber eine bewußte, vom Verſtande überwachte. Ich beſtimme keinen Gegenſtand willkürlich durch vorausgefaßte Begriffe und Vorſtellungen; ich laſſe mich von ihm beſtimmen: patior. Wie er *iſt*, ſo ſtimmt er mich — das Poſitive ſtimmt und macht mich poſitiv, das Negative negativ. Iſt der letzte Satz meiner Analyſe frivol, ſo erkenne man daher auch ihn an als den adäquaten Ausdruck einer *gegenſtändlichen Frivolität*. Der Vorwurf der Frivolität, der Blasphemie iſt mir übrigens, wie überhaupt jeder Vorwurf und Schimpf aus dem Munde eines beſchränkten Theologen, ein abſolut gleichgültiger*). Ich bin nichts weniger als ein nicht unterſcheidender, *unkritiſcher*, fanatiſcher Gegner der Religion. Ich ſcheide nur das Wahre vom Falſchen — eine Scheidung, die freilich der Theolog qua Theologus nicht vertragen, nicht acceptiren kann, denn er goutirt nur die Wahrheit, wenn ihr eine tüchtige Doſis von Falſchheit beigemengt iſt. Insbeſondre unterſcheide ich zwei Elemente im Chriſtenthum — ein *univerſelles* (oder menſchliches), welches die Liebe, und ein *egoiſtiſches* (oder theologiſches), welches der Glaube iſt, weil im Unterſchiede von der Liebe ſein Gegenſtand nichts anderes iſt, als das *abgezogene Weſen des menſchlichen Selbſtes*. Und ich bin daher nicht für das begeiſtert, was im Sinne der Theologie, ſondern was im Sinne der Anthropologie das Wahre und Weſenhafte der Religion iſt. So feire ich z. B. die Maria, aber ich feire in ihr nicht die Wahrheit des Katholicismus, ſondern die

*) Man leſe, was ſchon P. Bayle hierüber geſagt.

Wahrheit und Nothwendigkeit des weiblichen Wesens. Nicht also für die Maria als religiösen Gegenstand, sondern als Bild des wirklichen Weibes, nicht für die in den Himmel der theologischen Illusion erhobene, sondern für die auf das wirkliche Weib als ihr Urbild reducirte Maria bin ich begeistert. So feire ich auch z. B. den Logos, aber nicht als ein besonderes, theologisches Wesen, sondern nur als ein Bild, als einen Ausdruck von der Macht und Bedeutung des menschlichen Worts.

„Aber hat denn nicht, ruft der Rec. aus (S. 204), der Verf. gezeigt, daß alle diese Bedürfnisse selbstischer Natur sind, daß die Religion ..... ganz auf dem Egoismus des Gemüths ruht?" Wo hat er denn das gezeigt? Ist denn das Bedürfniß, von sich zu abstrahiren und vermittelst des Denkens zum Begriffe der reinen Intelligenz sich zu erheben, ein Bedürfniß, welches sich im Begriffe des von allen endlichen und anthropomorphistischen Bestimmungen gereinigten Urwesens vergegenständlicht und befriedigt, auch ein Bedürfniß selbstischer Natur? Oder das Bedürfniß, der göttlichen Realität des Wortes, der Phantasie, des Willens sich bewußt zu werden? Oder gar das Bedürfniß, die für Andere lebende und sterbende Liebe als das höchste Wesen zu bekennen? Oder ist es vielleicht überhaupt gar Egoismus, wenn nur der Mensch den Menschen liebt, den Menschen zum höchsten Gegenstande seiner Liebe und Thätigkeit macht? Allerdings, wenigstens in dem Wahne des unverfälschten orthodoxen Glaubens, der aus Furcht vor dem Zorne eines selbstischen, eifersüchtigen Gottes, d. h. aus Furcht vor dem Gespenst seines eignen Selbstes sich nicht den Menschen um des Menschen willen zu lieben getraut. Diesen starken Glauben scheint auch der Rec. noch zu haben ganz im Widerspruch mit dem purgirten Glauben der modernen Welt. Er sagt nämlich: „Aber wenn der Mensch in der Religion doch nur sein eignes und zwar subjectives Wesen vergegenständlicht, indem er dasselbe zur Absolutheit erhebt, was ist die Religion Anderes, als Egoismus?" (S. 206.) Ja sie ist Egoismus, aber in demselben Sinne, als es Egoismus ist, wenn der

Mensch in der Liebe zur Menschheit auf- und untergeht. Aber über diesen Egoismus kömmt ihr nicht hinaus, ohne in einen unendlich widrigern, ohne in den eigentlichen Egoismus zu verfallen. Je mehr ihr euern Gott vom Wesen des Menschen unterscheidet, desto selbstischer ist er; selbst wenn ihr euch helft zum Behufe dieses Unterschiedes mit der nichtigen Unterscheidung zwischen Bestimmungen des göttlichen Wesens, die jetzt, und zwischen Bestimmungen, die einst erst euch offenbar werden — auch diese Kluft zwischen Jetzt und Einst ist nur eine Leere, eine Pore eures Selbstes. Gott vom Wesen des Menschen unterscheiden, heißt sich vom Wesen der Menschheit absondern, sich über sein Wesen hinwegsetzen. Der außer- und übermenschliche Gott ist nichts Anderes, als das außer- und übernatürliche Selbst, das seinen Schranken entrückte, über sein objectives Wesen gestellte subjective Wesen des Menschen.

In der Abendmahlslehre, bemerkt der Rec. S. 216, zeige ich mich ‚wenig unterrichtet von den hier vorkommenden Unterschieden — katholische, lutherische, calvinische Vorstellungen werden ziemlich wirr durcheinander geworfen.“ Ei ei! wenig unterrichtet? Und doch citire ich auch in Betreff dieser Materie, die ich gerade um so gründlicher studirte, je geistloser sie ist, den h. Bernhard, den Ambrosius, den Petrus Lombardus, die *Theol. schol.* von Metzger, das Concordienbuch, den J. Fr. Buddeus, den Melanchthon, die lutherische Glaubenskomödie von Frischlin, und hätte noch weit mehr citiren können, wenn ich nicht überhaupt nur deswegen citirte, um mir den boshaften Pedantismus jener armseligen Zunftgelehrten vom Halse zu schaffen, die nur dadurch zeigen wollen, daß sie Etwas wissen, daß sie andern Unwissenheit vorwerfen und zwar in Dingen, über die man sich in einer Viertelstunde bis zum Ueberdruß satt instruiren kann, wenn man es nicht verschmäht, in das Handwerk irgend eines Zunftgelehrten hineinzublicken. Wie ich mich überhaupt von meinem Standpunkte aus mehr an das Identische, Allgemeine des religiösen Bewußtseins hielt,

ſo war es mir auch in dieſer Materie nicht darum zu thun, die confeſſionellen Unterſchiede beſonders hervorzuheben oder gar die katholiſche oder proteſtantiſche Abendmahlslehre als die allein vernünftige *a priori* zu demonſtriren. Uebrigens hebe ich dennoch genug die Unterſchiede hervor, aber natürlich nur für den, der Augen hat, und zwar gute Augen. „Auch über die Lehre der Kirche von der Taufe als Kindertaufe iſt der Verf. übel inſtruirt, wenn er S. 326 bemerkt, daß man dabei das Moment der Subjectivität in den Glauben Anderer, in den Glauben der Eltern oder deren Stellvertreter verlegt habe.“ Der ohnmächtige Theologe! Weil er nicht im Stande iſt, auch nur einen weſentlichen Satz meiner Schrift umzuwerfen, ſucht er ſich dadurch zu revangiren, daß er in Lappalien mich widerlegen will. Und doch kommt er mir auch nicht einmal hierin bei. Sage ich, daß dies die Lehre der Kirche war? Drücke ich mich nicht unbeſtimmt aus, wenn ich ſage: man habe ꝛc.? Und iſt dies nicht wirklich ſo? Hier gleich die Beweisſtellen. Non quod vel ipsi (infantes), quando baptizantur, fide omnino careant, *sine qua impossibile est vel ipsos placere Deo*, sed salvantur et *ipsi per fidem*, non tamen suam, sed *alienam*. *Bernard.* Epist. ad magistrum Hugonem de Sct. Victore (Ep. 77 in der in meiner Schrift citirten Ausgabe). His aliisque testimoniis aperte ostenditur, adultis sine fide et poenitentia vera in baptismo non conferri gratiam remissionis, quod *nec parvulis sine fide aliena*, quia *propriam habere nequeunt*, datur in baptismo remissio. *Petrus Lomb.* l. IV. dist. IV. c. I. Soll denn nur das ein Ausdruck der Religion ſein, was die Schlangenklugheit der Kirche zum Dogma geſtempelt hat? O wie pauvre, wie arm an Geiſt und Herz wäre die Religion, wenn nur das für Religion gelten ſollte, was der Papſt oder ein aufgeblaſener Profeſſor der proteſtantiſchen Dogmatik ex cathedra ſpricht!

Auch in Betreff des Wunders iſt mein guter Rec. aus ſehr begreiflichen Gründen nicht gut auf mich zu ſprechen. Nach meiner Schrift iſt „das Wunder, d. h. bei dem Verf. die Aufhebung der Naturgeſetze

nicht blos des Glaubens liebstes, sondern eigenstes Kind.“ Wie? nur *bei mir* ist das Wunder die Aufhebung des Naturgesetzes? Per miracula enim *ordo naturae tollitur*. *J. Fr. Buddei* Comp. Inst. Th. dog. l. II. c. I. §. 28. Ad miraculum enim requiritur, ut *leges naturae* a Deo stabilitae *tollantur* vel *suspendantur;* quod cum *sine potentia infinita* fieri nequeat, sequitur, solum Deum posse miracula edere. Solus quoque Deus leges istas constituit, solus ergo etiam eas tollere aut suspendere potest. (Ebendas. l. II. c. II. §. 28 Anm.) „Hieraus erhellet, sagt selbst Leibnitz (Abhandl. von der Uebereinst. des Glaubens mit der Vernunft §. 3 nach der Uebers. v. Gottsched), hieraus erhellet, daß Gott die Gesetze, welche er den Creaturen vorgeschrieben, auch gar wohl hinwiederum aufheben und in denselben etwas hervorbringen könne, was die Natur nicht mit sich bringt.“ Cum Deus sit omniscius et omnipotens, quid est, cur non possit aut quod scit, significare, aut *quod vult*, agere, etiam *extra communem naturae ordinem*, quippe *a se constitutum* et *opificii jure subjectum*. *H. Grotius* de verit. Rel. chr. l. I. §. 13. Alle andern Bestimmungen des Wunders, wie z. B. daß es sei eine übernatürliche Wirkung, eine Wirkung, die nicht aus den Kräften der Creatur abgeleitet werden könne, sind nur unbestimmte Periphrasen der allein präcisen Definition, daß das Wunder, als eine unmittelbare Position des göttlichen Willens, die Negation der natürlichen Nothwendigkeit, des Naturgesetzes ist. Allerdings ist diese Bestimmung nur ein Urtheil des Verstandes über das Wunder des Glaubens; oder nur dem erscheint das Wunder so, welcher bereits mit seinem Verstande außer dem Glauben steht, dessen Verstand daher das Wunder widerspricht, ob er es gleich glaubt, und weil er es glaubt, nun auch in seinem Verstande annimmt. Erst in der scholastischen Theologie ist daher diese Bestimmung des Wunders aufgekommen. Dem Glauben selbst aber ist, weil er nichts von Gesetzen, überhaupt nichts von der Natur weiß, das Wunder eine ganz natürliche Wirkung, wie ich dies schon in meiner Abhandlung

über das Wunder ausgesprochen habe. Die Wunder sind ihm gleichbedeutend mit den natürlichen Wirkungen, weil ihm die Wirkungen der Natur Wirkungen der Allmacht Gottes sind, weil er nur Eine Ursache kennt — Gott. Der Mangel des Begriffs der Natur ist ein specifisches Merkmal des religiösen Bewußtseins. Wenn daher die Kirchenväter, wie z. B. Augustin in seiner Civitas Dei, die Wunder nicht der Natur entgegensetzen, so kommt das nur daher, weil sie auch von der Natur nur eine theologische, d. h. miraculöse Anschauung haben, sie nur vom Gesichtspunkte der Allmacht aus betrachten, kurz weil sie keinen Begriff von der Natur und folglich auch keinen specifischen Begriff vom Wunder haben. Aber dadurch, daß das Wunder für den Glauben kein Wunder, wenigstens in unserm Sinne, keine Negation des Gesetzes, des Wesens der Natur ist, hebt sich nicht die gegebene Bestimmung auf.

Wenn übrigens das Wunder als das specifische Object des Glaubens bestimmt wird, so ist damit nicht das äußerliche, gemeine, physikalische Wunder gemeint. Auch die Dogmen sind Wunder — intellectuelle Wunder, der gesammte Inhalt des Christenthums von Anfang bis zu Ende ist ein Cyklus von Wundern. Das äußerliche Wunder ist nur ein „Phänomen," daher selbst nicht immer unbedingt nothwendig. Die Hauptsache ist der Glaube an das Wesen, welches diese Wunder thut zum Wohl und Heil des Menschen — der Glaube also an das wunderthätige, allmächtige, an keine Gesetze der Natur gebundene, unbeschränkte Wesen. Das Princip des Wunders ist das Princip des Glaubens. Ob Wunder geschehen oder nicht, das ist einerlei; wenn nur der Glaube feststeht an das Wesen, welches Alles thun kann, was es nur will — non ob aliud vocatur omnipotens (sc. Deus), nisi quoniam *quidquid vult potest*. Augustin. de civ. Dei l. 21. c. 7 — und was es thut oder geschehen läßt, auch das Widrige, nur zum Wohle des Menschen, sei es nun dem zeitlichen oder ewigen, thut. Die zeitliche und räumliche Erscheinung des Wunders kann man fahren las-

ſen; das Weſen des Wunders kann man nicht aufheben, ohne das Weſen des Glaubens zu negiren.

Dies gilt auch von der Vorſehung, über deren von mir gegebene Beſtimmung ſich, gleichfalls aus ſehr begreiflichen Gründen, der Rec. S. 222 gewaltig ſkandaliſirt. „Der Satz: die Vorſehung offenbare ſich nur im Wunder, hat zur Kehrſeite den Satz: wo keine Wunder geſchehen, da iſt für den Glauben auch keine Vorſehung. Und eine ſolche Schwäche und Beſchränktheit des Glaubens, dem der natürliche Zuſammenhang eine unüberſteigliche Schranke für das göttliche Wirken wäre, wagt der Verf. dem chriſtlichen Glauben als weſentliches Attribut aufzubürden, ja wie zum Hohne gerade darein ſeine Stärke zu ſetzen. Um dieſe monſtröſe Beſchuldigung zu belegen, citirt er ſonderbarer (?) Weiſe zwei Stellen proteſtantiſcher Autoren ... eine dritte von L. Vives.“ Ach! was wäre ich für ein armſeliges Geſchöpf, wenn ich einen ſo weſentlichen Gedanken auf ein Paar Stellen gründete! Mein ganzes Buch iſt der Beweis. Aber hier beſonders, freilich nicht weniger auch bei allen andern Gelegenheiten, beweiſt eben der Rec., daß er meine Schrift, ob er gleich ſie beurtheilen will, nicht nur nicht begriffen hat, ſondern auch von ſeinem theologiſchen Standpunkt aus unfähig iſt, ſie zu verſtehen. Ich ſage nicht, daß ſich die Vorſehung überhaupt, ſondern daß ſich die religiöſe Vorſehung, die ich wohlweislich von der natürlichen unterſcheide, im Wunder offenbare. Die religiöſe Vorſehung iſt nur die, welche dem Menſchen ſeinen ſpecifiſchen Unterſchied von den übrigen natürlichen Weſen zum Bewußtſein bringt, denn die Religion beruht — erſter Satz meiner Schrift — auf dem weſentlichen Unterſchied des Menſchen vom Thiere. Die natürliche Vorſehung erſtreckt ſich aber auf alle Weſen ohne Unterſchied; ſie unterſcheidet nicht den Menſchen von den Lilien auf dem Felde und von den Vögeln unter dem Himmel; ſie iſt nichts anderes, als die Vorſtellung der Natur, wie ſie das religiöſe Bewußtſein an die Vorſtellung Gottes anknüpft. Die Lilie, die heute blüht, iſt morgen verwelkt, und

der Vogel, der heute ſingt, morgen auf ewig verſtummt in Gemäßheit der natürlichen Vorſehung, d. h. in Folge des natürlichen Verlaufs der Dinge. Um der Thiere willen geſchehen keine Wunder, aber um der Menſchen willen. Alſo iſt erſt die Vorſehung, welche den Menſchen durch das Wunder aus dem natürlichen Zuſammenhang der übrigen Dinge und Weſen hervorhebt und auszeichnet, die religiöſe Vorſehung*). Unglaublich iſt es oder wäre es, wenn nicht von einem Theologen, wenigſtens im Kampfe gegen den Unglauben, Alles glaublich wäre, daß mir ein Theologe den Satz ſtreitig macht, daß der Glaube an Wunder und der Glaube an die religiöſe Vorſehung identiſch ſind. Iſt nicht das ganze alte Teſtament, das ganze neue Teſtament der Beweis davon? Was iſt der Beweis der göttlichen Vorſehung im A. T.? Das Wunder. Was der Hauptbeweis im N. T.? Die Erſcheinung des Sohnes Gottes auf Erden? Aber iſt dieſe kein Wunder? Was iſt die Vorſehung Gottes für den Menſchen Anderes, als ſeine Vorliebe für denſelben? Aber wodurch konnte er dieſe beſſer zeigen und beweiſen als durch die wunderbare Sendung ſeines eingebornen Sohnes? Die Vorſehung iſt, wie bewieſen wird in meiner Schrift, eine Vorſtellung ohne Realität, eine Phraſe, wenn ſie nicht die Liebe zur Baſis hat. Die Liebe allein iſt die intime, die ſpecielle Vorſehung; die Liebe aber bewährt ſich durch außerordentliche Thaten. Nur die Liebe wirkt Wunder im wahren und imaginären Sinne. Alſo realiſirt ſich die Vorſehung in der Liebe, die Liebe aber im Wunder. Und an dieſem innigen Bande zwiſchen der Vorſehung und dem Wunder hält heute noch das religiöſe Gemüth auch im Proteſtantismus feſt, wenn gleich die Willkür einer raffinirten caſuiſtiſchen Dogmatik dies Band zerriſſen hat. Die Proteſtanten glauben zwar keine kirchlichen Wunder mehr, wie die Katholiken, aber Wunder der Vorſehung im Privatleben der

*) Darum definire ich in meiner Schrift die religiöſe Vorſehung (das Wunder) als das religiöſe Bewußtſein des Menſchen von ſeinem Unterſchiede von der Natur

Menſchen glauben ſie heute noch, wie dies genug Schriften beweiſen. Bei dieſer Gelegenheit gibt der Rec. ein ſchönes Pröbchen von der, ich weiß nicht ſoll ich ſagen Gedanken- oder Gewiſſenloſigkeit ſeiner Recenſion. „Der Verf., ſagt er, verwickelt ſich hier in das Netz widerſprechender Behauptungen. In der Natur, heißt es, offenbare ſich nur die natürliche, nicht die göttliche Vorſehung, die Vorſehung, wie ſie Gegenſtand der Religion. Im Widerſpruch damit heißt es: Der religiöſe Naturalismus iſt allerdings auch ein Moment der chriſtlichen Religion. Und doch wieder auf der folgenden Seite: die natürliche Vorſehung iſt in den Augen der Religion ſo viel als keine. Dies ſteigert ſich gleich darauf noch dahin: wenn die Vorſehung in der Natur, welche von den frommen chriſtlichen Naturforſchern ſo ſehr bewundert wird, eine Wahrheit iſt, ſo iſt die Vorſehung der Bibel eine Lüge und umgekehrt.“ Wodurch entſtehen nun aber dieſe Widerſprüche? Dadurch, daß der Rec. eine weſentliche Beſtimmung ausläßt. Es heißt nämlich in meiner Schrift alſo: „Der religiöſe Naturalismus iſt allerdings auch ein Moment der chriſtlichen Religion — mehr noch der moſaiſchen, ſo thierfreundlichen Religion. Aber er iſt keineswegs das charakteriſtiſche, das chriſtliche Moment der chriſtlichen Religion.“ Beide Worte ſind noch dazu unterſtrichen; aber was überſieht nicht ein Theolog in der Furcht ſeines Herrn? Der religiöſe Naturalismus iſt nicht das chriſtliche Moment der chriſtlichen Religion, heißt nun aber nichts Andres als: die natürliche Vorſehung, die Vorſehung, die ſich in den Fang- und Freßwerkzeugen der Thiere offenbart, iſt nicht die religiöſe, iſt eine „ganz andere,“ ja der religiöſen entgegengeſetzte. Seht! ſo widerlegt der Theolog! Aber eine noch ſchönere, eine wahrhaft charakteriſtiſche Probe von ſeiner kritiſchen Capacität gibt der Rec. S. 251. In meiner Schrift heißt es S. 145: „Im Eſſen und Trinken feiert und erneuert der Iſraelite den Creationsact; im Eſſen erklärt der Menſch die Natur für ein an ſich nichtiges Object. Als die ſiebzig Aelteſten mit Moſe den Berg hinanſtiegen, da „„ſahen

sie Gott und da sie Gott geschauet hatten, tranken und aßen sie.''' Der Anblick des höchsten Wesens beförderte also bei ihnen nur den Appetit zum Essen.''

Dagegen bemerkt nun der Recensent: ,,Jeder Kundige weiß, daß dies Essen und Trinken hervorgehoben werde im Gegensatze gegen die herrschende Vorstellung, daß der Anblick Gottes todbringend sei. Daraus zieht der Verf. den Schluß (Schluß?): der Anblick des höchsten Wesens ꝛc. Mit derselben Frivolität und Unwissenheit wird unmittelbar vorher Exod. 16, 12 schmählich verdreht.'' Impertinent! Gerade das, was mir der Rec. hier entgegenstellt und worüber er mich in seinem theologischen Dünkel belehren will, gerade das führe ich selbst auf derselben Seite in der Anmerkung an: Tantum abest, ut *mortui* sint, ut *contra convivium hilares celebrarint.* (Clericus in seinem Commentar des A. T.) Eben so impertinent als lächerlich ist die Beschuldigung wegen Exod. 16, 12, da ich diese Stelle hinstelle, ohne eine Erklärung zu geben. Aber freilich haben nur die Theologen das Privilegium, die Bibel ,,schmählich verdrehen'' zu dürfen. Oder nimmt etwa gar mein scharfsinniger Rec. die vorausgehende Stelle: ,,nur im Genusse des Manna wurden die Israeliten ihres Gottes inne,'' im wörtlichen Sinne, oder als eine Behauptung, von welcher das nachfolgende Citat der Beweis sein soll? Wenn er das glaubt — und er glaubt es wirklich, wie er dies bei Gelegenheit eines Citats von mir aus Paulus beweist — so ist er gewaltig in der Irre. Ueberall kommt es nur auf das Princip an. Gesetzt, es stünden die angeführten Stellen auch gar nicht in der Bibel; es bliebe doch die gezogene Consequenz. Das Judenthum, welches innerhalb des heidnischen Zeitalters das ist, was außerhalb dieser Zeit das Christenthum, hatte im Gegensatz zu der einerseits ästhetischen, andrerseits idololatrischen Anschauung der Heiden von der Natur nur eine egoistisch-teleologische Anschauung, deren sinnliche Spitze die gastrischen Sinne sind.

S. 258 beschuldigt mich der Rec. der Willkür, Nichtigkeit und

Abhängigkeit zu indentificiren. „Sollte Gott nur über Nichtiges, Unwirkliches Herr sein wollen? Nein, so viel Selbstsein hat Gott der Creatur gegönnt, daß sie Gott zu läugnen vermag," wie z. B. der Verf. Abhängig im religiösen Sinne ist, was den Grund seines Seins und Bestehens nicht in sich, sondern in Gott hat, was *für sich selbst*, *ohne Gott*, *außer Gott Nichts ist*? *Gott* ist es, in dem die Creatur ihr *Sein* und *Wesen* hat — Gott allein ist das *Positive* in ihr. Und eben deswegen, weil die Creatur *für sich selbst*, ohne Gott nichts ist, hängt sie von Gott ab. Die Abhängigkeit ist nur die zum Gefühl, zum Bewußtsein, zur Erscheinung kommende innere Nichtigkeit. So weit ich mich *abhängig* fühle, so weit fühle ich mich *nichtig*. Nur im Gefühl meiner Selbständigkeit habe ich das Gefühl, daß ich *Etwas* bin. Wer ein vom Urtheil anderer Wenschen *abhängiges* Urtheil hat, der hat in Wahrheit gar *kein* Urtheil. Seine Stimme gilt nichts. Freilich, indem mit dem eigentlich pantheistischen Begriff des *Wesens* Gottes zugleich der Begriff der Individualität, Persönlichkeit verbunden wird, so tritt die Creatur als ein selbstpersönliches, selbstberechtigtes Wesen dem Creator gegenüber. Und je mehr die Persönlichkeit Gottes hervor, desto mehr tritt die Abhängigkeit des Menschen zurück; denn nur da wird das höchste Wesen als persönliches erfaßt, der höchste Nachdruck auf seine Persönlichkeit gelegt, wo die Persönlichkeit als das höchste Wesen erkannt wird, wo also der Mensch sein *höchstes Selbstgefühl* darin findet, ein *persönliches* Wesen zu sein. Aber dieser Punkt ist sattsam in meiner Schrift entwickelt, wenigstens dem Princip nach. Ueberhaupt ist Alles, was der Rec. gegen die von mir behauptete antikosmische Tendenz des Christenthums vorbringt, so wenig im Widerspruch mit dem Princip, dem wesentlichen Grundgedanken meiner Schrift, daß es vielmehr dem Scharfsinn des Rec. keine große Ehre macht, nicht entdeckt zu haben den einzigen erheblichen Widerspruch, an welchem meine Schrift laborirt, nämlich diesen, daß ich nur den Einklang, nicht auch den Widerspruch der antikosmischen Tendenz

der alten Christen mit dem Wesen der christlichen Religion *dargestellt* habe. Wenn nämlich das Wesen der Religion, d. i. das Wesen Gottes nichts andres ist, als einerseits das abgezogene, geläuterte und idealisirte Wesen der Welt — ein Moment, das ich jedoch nicht in meiner Schrift darstellte, mich lediglich auf den Menschen beschränkend — andrerseits das abgezogene, geläuterte und idealisirte Wesen des Menschen, so ist es nothwendig, daß in der Entwicklung der Religion das zuerst als ein andres, als ein dem Menschen *entgegengesetztes* Wesen angeschaute Wesen derselben als ein *menschliches* und *weltliches* verwirklicht werde. Meine Schrift hat daher die seltsame Eigenschaft, daß ihre Wahrheit um so mehr bestätigt wird, je mehr sie von den modernen Christen und Theologen angegriffen und verworfen wird. Denn weswegen greifen sie meine Schrift an, weshalb ereifern sie sich so gegen dieselbe? Deswegen, weil ich sage, das Wesen Gottes sei das Wesen des Menschen? Ach! die Theologie ist längst zur Christologie geworden; und die Christologie ist nichts Anderes, als die offenbare religiöse Anthropologie. Nein! deswegen, weil ich z. B. sage, die Ehelosigkeit, natürlich die freiwillige, die aus ungetheilter, enthusiastischer, mystischer Liebe zu Gott sich ergebende Ehelosigkeit entspreche dem Wesen des Christenthums. Die modernen Christen aber sind sammt und sonders verheirathet, meist glücklich verheirathet; sie haben Gefühl, ein warmes Gefühl für die ehelichen Freuden; sie huldigen selbst ungescheut der successiven Polygamie. Zugleich wollen sie aber Christen sein, und zwar gute, ächte Christen, ja Christen par excellence, Christen im vorzüglichsten Sinne, Christen im Sinne der *ersten*, der biblischen Christen. Was man in praxi bekräftigt, kann man in der Theorie nicht verläugnen, ohne sich einen unerträglichen Widerspruch auf die Schultern zu laden. Es ist daher ganz natürlich, daß die modernen Christen die Ehelosigkeit, die sie praktisch desavouiren, auch theoretisch als unchristlich verwerfen, höchstens historisch, als einen nur für die Zeit der Gründung der Kirche, wo den physikalischen Wundern auch moralische

zur Seite ſtehen mußten, nothwendigen Stand anerkennen — ganz natürlich, daß ſie den als Ketzer, als Irrlehrer höhnend bezeichnen, der lehrt, daß nicht die Ehe, ſondern die Eheloſigkeit das Geheimniß des eſoteriſchen, wahren Chriſtenthums ſei. Und ſie haben hierin vollkommen Recht — ſelbſt im Sinne dieſes Irrlehrers; denn wenn das allgemeine, d. i. göttliche Weſen des Chriſtenthums nichts andres, als das menſchliche Weſen iſt, ſo kann es auch nicht den menſchlichen Gefühlen und Trieben in dieſer Beziehung widerſprechen. Wenn aber das Chriſtenthum dem Geſchlechtstrieb, überhaupt den Bedürfniſſen und Trieben des natürlichen Herzens nicht entgegen, ſondern vielmehr conform iſt, ſo iſt die Menſchlichkeit und Natürlichkeit ſeines Urſprungs und Inhalts außer allen Zweifel geſtellt; denn dazu, daß der Menſch ſeine Triebe befriedigt, bedarf es keiner beſondern Offenbarung, auch nicht dazu, daß er dieſe Triebe verklärt, veredelt, vergeiſtigt und ihre Befriedigung durch politiſche, äſthetiſche oder moraliſche Geſetze beſchränkt; denn zur Natur des Menſchen gehört nicht nur das Fleiſch, ſondern auch und zwar vor Allem der Geiſt. Aber die Darſtellung dieſes, des modernen Chriſtenthums lag außer oder vielmehr unter meiner Aufgabe, obgleich das Princip dazu enthalten und deutlich genug ausgeſprochen iſt in der Lehre von der ewigen Glückſeligkeit, welche die alten Chriſten in das Jenſeits nur verlegten, die modernen aber ſchon hienieden realiſiren, in der Lehre von der Auferſtehung der Körper und der Wiederherſtellung aller Dinge nur in einer ſchönern, von allen Beſchwerlichkeiten der Gegenwart gereinigten Geſtalt, in der Lehre von Gott als dem das zeitliche und ewige, d. i. ſinnliche und geiſtige Wohl des Menſchen bezweckenden Weſen, in der Lehre von Gott als dem gemeinſamen Vater der Menſchen, welcher nichts anderes iſt, als der myſtiſche Gattungsbegriff der Menſchheit, namentlich von Chriſtus, welcher beſtimmt wird als das religiöſe Bewußtſein von der Identität des Menſchengeſchlechts. Meine Aufgabe war — an ſich eine unnöthige, denn die Geſchichte hat ſie ſchon gelöſt — ein pſychologiſches Räth-

ſel aufzulöſen. Ein ſolches iſt aber nicht das moderne Chriſtenthum, denn hier liegt der menſchliche Inhalt und Urſprung auf platter Hand. Ein ſolches iſt nur das alte Chriſtenthum; denn hier wurde Gott wirklich — wirklich, ſage ich, denn die moderne Vorſtellung von Gott als einem andern als menſchlichen Weſen iſt nur noch eine vage, illuſoriſch-conſolatoriſche Vorſtellung, keine praktiſche Wahrheit — hier wurde Gott als ein vom Menſchen unterſchiednes und nicht nur unterſchiednes, ſondern ihm entgegengeſetztes, kurz als ein nicht menſchliches Weſen angeſchaut; hier hatte daher auch der Menſch in der praktiſchen Realiſirung dieſer religiöſen Anſchauung, in der Moral kein andres Ziel, als nicht Menſch, mehr als Menſch zu ſein. Der übermenſchliche Gott bewährt ſich nur in einer übermenſchlichen Moral. Die Moral iſt das einzige Criterium, ob eine religiöſe Vorſtellung noch eine Wahrheit oder nur eine Lüge iſt.

Jetzt können wir auf das antworten, was der Rec. S. 232 mir vorwirft. „Seine Belege nimmt er vornehmlich von einigen Theologen des Mittelalters, beſonders natürlich von den Myſtikern, am liebſten von Bernhard und Pſeudobernhard, wobei denn jeder Ausbruch des myſtiſchen Affects ſogar zum Dogma gemacht wird.“ Lächerlich, ja wahrhaft lächerlich! Glaubt denn mein ſcharfſichtiger Rec., daß ich meinen ganzen Vorrath verſchoſſen, daß ich weiter nichts geleſen, als was ich citire? Habe ich eine Geſchichte der Theologie oder Dogmatik ſchreiben wollen? Gehören übrigens zu den Theologen des Mittelalters auch Tertullian, Salvian, Ambroſius, Hieronymus, Auguſtin, Cyprian, Clemens A., Origenes, Gregor v. N., Minucius Felix? Und wenn ich den Petrus Lombardus ſo oft citirte, warum geſchah es? Weil er ein frommer Sammler iſt von den Ausſprüchen der angeſehenſten Kirchenlehrer über die Glaubensmaterien. Und was den heil. Bernhard betrifft, wurde er nicht als ein Zeuge der chriſtlichen Wahrheit auch von den Reformatoren hochgeſchätzt? Finden ſich nicht auch in der Apol. der Augsb. Confeſſion Citate aus ihm? Und wie? er findet es natürlich,

daß ich so oft aus den Mystikern citire? Wie leicht wäre es mir gewesen, aus den Dogmatiken den wesentlichen Grundgedanken meiner Schrift nachzuweisen! Denn in den Dogmatiken, wo sogar von Verheißungen, von Absichten und Institutionen Gottes, von der Gloria Dei, von den Aemtern Christi und dergleichen empirischen Dingen die Rede ist, in den Dogmatiken, sage ich, zeigt sich Gott nicht als ein tief, sondern als ein gemein, ein empirisch menschliches Wesen. Von allen diesen Dingen weiß der wahre Mystiker nichts. In der Mystik verschwindet der Begriff der göttlichen, aber eben damit auch der Begriff der menschlichen Persönlichkeit; in der Mystik löst sich der Mensch in seinem Wesen auf. Die Dogmatik ist durchaus anthropomorphistisch, die Mystik nicht; die Mystik ist Begeisterung. In der Begeisterung tritt das Wesen des Menschen an die Stelle des Ich, ist das Wesen das Thätige, das Selbst das Leidende, aber das Wesen des Menschen ist der Gott des Menschen. Die Mystik allein ist das psychologische Räthsel auf dem Gebiete der Religion; sie allein ist ein der Philosophie würdiges Object, eben weil sie am schwierigsten zu erklären, und allerdings nicht in den praktischen, moralischen, aber eigentlich theologischen, speculativen Materien unendlich tiefer und großartiger und geistreicher ist, als die heilige Schrift. Uebrigens gehört der h. Bernhard nicht einmal zu den tiefern speculativen, sondern zu den praktischen, asketischen Mystikern. Ich muß daher meinem Rec. gegenüber vielmehr nur darüber mein Bedauern ausdrücken, daß ich mir so manchen seltnen Mystiker nicht verschaffen konnte.

Der Rec. fährt fort: „In der Theologie unserer Kirche dagegen, namentlich der neuern (auch der katholischen, so weit sie ihm bekannt) sieht er nichts als Halbheit, versteckten Unglauben, Lüge und Heuchelei.“ Allerdings, und das kann nur der läugnen, der selbst in dieser Halbheit, in diesem gläubigen Unglauben, in dieser Lüge, dieser Heuchelei mitten drinnen steckt. Wenn ich indeß von Heuchelei spreche, so verstehe ich darunter natürlich nicht die gemeine. Mit dieser

befudle ich nicht meinen Geiſt, meine Feder. Heuchelei iſt mir, wenn man, auch ſelbſt wider Wiſſen und Willen, eine Beſtimmung z. B. vom Wunder, von der Offenbarung gibt, welche, indem ſie dieſelbe bejahen ſoll, in der That aufhebt, verneint. Und wenn ich vom Widerſpruch des Lebens mit dem Glauben rede, ſo verſtehe ich darunter natürlich nicht das Privatleben, welches ein des Wiſſens unwürdiges Object iſt, ſondern das objective Lebensprincip, die moraliſche Lebensanſchauung, die nicht nur die Baſis des individuellen, ſondern auch öffentlichen oder allgemeinen Lebens iſt. „Dem Proteſtantismus kann er es nicht verzeihen, daß er nicht an die Continuität der Wunder in der Kirche glaubt, daß er nicht überall Gotteserſcheinungen ſieht *)." Wo ſteht das geſchrieben? Ich finde es vielmehr ſehr löblich und vernünftig, daß er die Wunder in das Schattenreich der Vergangenheit verſtoßen hat. Nur halte ich den Proteſtantismus für eine Schwachheit, welcher die Wunder nicht weiter zurück- und endlich ganz vertreibt. Die Nothwendigkeit zu Wundern iſt immer vorhanden. Namentlich als die Kirche gegründet war, die Kirche zu einem Weltreich, die Chriſten wieder zu Heiden wurden, wären Wunder, wenigſtens die ſogenannten miracula restitutionis ganz am Platz geweſen. „Er verhöhnt ihn (nämlich den Proteſtantismus), daß er im Gegenſatz gegen die Verehrung des himmliſchen Weibes das irdiſche Weib mit offnen Armen in ſein Herz aufgenommen." Ich ſollte den Proteſtantismus deswegen verhöhnen? Ich lobe, ich preiſe ihn gerade deswegen (ſ. meinen P. Bayle), daß er ſo viel Muth, ſo viel Natur, ſo viel praktiſchen Verſtand hatte, ein imaginäres, ſupranaturaliſches Weib mit dem wirklichen Weibe zu vertauſchen. „Mit Verachtung wendet er ſich von dem modernen Chriſten-

*) Wie jede Behauptung von mir, ſo entſtellt der Rec. auch das über das Wunder Geſagte. Siehe S. 262 meiner Schrift. Dem Glauben ſind die natürlichen Wirkungen Wirkungen der göttlichen Allmacht, Wunder — alſo iſt es gar nicht nöthig, daß immer beſondere Wunder geſchehen. Und dennoch lebt und webt der Glaube nur im Wunderglauben.

thum ab.“ Mit Verachtung, ja mit tiefſter Verachtung. Ein welthiſtoriſches, darum philoſophiſches, ein denkwürdiges Object iſt ihm das Chriſtenthum nur da, wo es antike Charakterkraft, wie in den Kirchenvätern, oder reiner Affect, pure Seele, enthuſiaſtiſche Liebe war, wie in den Myſtikern des Mittelalters. Im (religiöſen) Proteſtantismus findet er nur eine welthiſtoriſche Geſtalt — den Urheber der Reformation, Luther, und zwar deswegen, weil er in der Geſchichte der chriſtlichen Religion der erſte Menſch war. Die Kirchenväter und Myſtiker wollten nur Chriſten ſein. Luther iſt Chriſt und Menſch. Die welthiſtoriſche Frucht und Bedeutung des Proteſtantismus iſt nicht die Religion, ſondern die Wiſſenſchaft. Mit andern Worten: im Proteſtantismus hat ſich das productive Genie nicht auf die Religion, ſondern die Poeſie und Wiſſenſchaft geworfen. Wahrhaft lächerlich iſt es aber wieder, wenn der Rec. bemerkt: „im Gebiete des Proteſtantismus nimmt der Verf. am meiſten Notiz von den Productionen der Brüdergemeinde, ſehr begreiflich, weil in ihnen eben Gemüth und Phantaſie ganz unbeſchränkt herrſchen.“ Gemüth und Phantaſie bewegen ſich übrigens in dem Geſangbuch der Brüdergemeinde innerhalb der Schranken des chriſtlichen Glaubens; ſie drücken ſich nur ſinnlich, unverhohlen, aber eben deswegen bezeichnend aus. Gewöhnlich bilden die daraus angeführten Stellen den Schluß von Citaten aus anderen Autoren; und wo ich ſie allein anführe, da hätte ich eben ſo gut auch andere religiöſe oder theologiſche Schriften citiren können, wenn ich gewollt hätte. Meine Citate ſollen überhaupt nur Beiſpiele ſein, nur zeigen, daß, was die Analyſe ſagt, ſelbſt in das religiöſe Bewußtſein, natürlich in ſeiner Weiſe, gefallen iſt. Ob ein Schwämer oder Orthodoxer, ob ein ſimpler Herrnhuter oder ein aus Citaten componirter Profeſſor der Theologie, das iſt mir ganz eins. Nein! nicht eins; der religiöſe Affect hat weit mehr Geiſt und Autorität als eine verſchmitzte Dogmatik, die weder kalt noch warm, weder religiös noch vernünftig, weder gläubig noch ungläubig iſt.

S. 235 kommt der Rec. auf meine Entwicklung der Ehe. Er läßt hier natürlich, wie überall, alle wesentlichen Begrenzungen und vermittelnden Bestimmungen meiner Ansicht weg, um seinen Amtsbrüdern und allen Denen, die meine Schrift nicht lesen, sie als eine durchaus crasse, grundlose hinzustellen. Nachdem ich vorausgeschickt und mit Citaten belegt habe, daß in der übernatürlichen Abkunft des Heilands die unbefleckte Jungfräulichkeit als das Princip des Christenthums hingestellt werde, daß die Erbsünde nichts anderes sei als die Lust der Sexualfunction, in der alle Menschen gezeugt und empfangen werden, sage ich: „es erhellt hieraus, daß die Ehe, inwiefern sie auf den Geschlechtstrieb sich gründet, d. h. also auf das Bedürfniß und die Lust der Sexualfunction, ehrlich herausgesagt, ein Product des Teufels sei.“ Allerdings stark, sehr stark ausgedrückt, aber doch wahr: die natürliche, die fleischliche Lust ist ja ein Product des Teufels. Wer nicht das Bedürfniß derselben empfindet, verheirathet sich nicht. Und die Ehe gründet sich daher auf ein Bedürfniß, auf ein Verlangen, welches der noch nicht verführte, der paradiesische Mensch, dessen Wiederherstellung der christliche ist, nicht empfand. Wären die Menschen nicht gefallen, so würden sie sich, wie Augustin sagt, ohne alle sinnliche Begierde vermischt und fortgepflanzt haben. Dieser meiner Behauptung setzt nun der Rec. den Ausspruch des Apostels entgegen, daß es eine Teufelslehre sei, wenn Jemand die Ehe verbiete *), als stünde er im Gegensatz zu meiner Behauptung, als hätte ich nicht dasselbe gesagt. Ausführlich habe ich diese Materie und noch dazu an der Hand des heiligen Ambrosius und Tertullian entwickelt. Freilich ist das Verbot der Ehe Teufelslehre; die sich nicht enthalten können, sollen heirathen. Die Ehe ist, sage ich selbst, „gut, löblich, heilig selbst als das beste

*) Vortrefflich sagt Tertullian diese Materie entwickelnd: Non propterea appetenda sunt quaedam, quia non vetantur: etsi *quodammodo vetantur*, *cum alia illis* praeferuntur. ad uxorem l. I. c. 3.

Arzneimittel gegen die Fornicatio.“ Aber sie ist eben so heilig als unheilig, eben so christlich als unchristlich — unchristlich, inwiefern sie sich auf einen antiparadiesischen Trieb, ein Verlangen des unenthaltsamen Fleisches gründet, christlich, inwiefern sie diesen Trieb beschränkt, die Sünde der Fornicatio verhütet. „Besser ist freien, denn Brunst leiden.“ „Aber wie viel besser ist, sagt Tertullian, diesen Spruch erörternd, weder freien, noch Brunst leiden.“ Der Rec. fährt fort: „Doch der Vers. beweist seine Behauptung damit, daß wir Alle“ „von Natur Kinder des Zornes Gottes sind.“ „Keineswegs; wir waren Kinder des Zorns.“ „Die Natur ist an sich gut.“ Mit dieser Stelle aus Paulus sollte ich meine Behauptung beweisen? Wie kann mir der Rec. eine solche Beschränktheit, ja Albernheit zutrauen! Die durch meine ganze Schrift hindurch geführte Anschauung des Christen vom Menschen, von Gott, vom Jenseits ist der Beweis. Das Ideal des Christen ist der geschlechtslose Mensch, der Mensch, wie er im Jenseits existirt. Das Geschlechtsgefühl ist ein dem christlichen Ideal widersprechendes. Und was will denn der Rec. mit seinem Imperfect in jener aus Ephes. 2, 13 citirten Stelle? Indem der Apostel sagt: wir waren Kinder des Zornes Gottes, so lange wir Kinder der Natur, nicht des Glaubens waren, so ist ja damit ausgesprochen, daß wir von Natur aus Kinder des Zornes Gottes sind. So haben es auch die Dogmatiker verstanden. So sagt z. B. J. Fr. Buddeus in der oben schon citirten Schrift I. III. c. II. §. 24: Unde et omnes natura filii irae *sunt*. Ephes. II. 13. Und in der Anmerkung nochmals: Unde et omnes homines *natura filii irae dicuntur*. Merkt's Euch!

So widerlegt der Theolog! Was ferner den Satz betrifft, daß die Natur an sich gut sei, so habe ich ihn gleichfalls nur mit andern Worten angeführt; aber diese an sich gute Natur ist ja nur eine Hypothese; sie existirt nicht. Oder hat etwa das Christenthum diese verlorne Natur wieder hergestellt? Aber hat es denn die Natur verändert? Verdanken nicht auch wir Christen noch dem vitium concupiscentiae unsere

Exiſtenz? Haben die Chriſten nicht die wahre, vollſtändige Aufhebung der Folgen des Sündenfalls in das Jenſeits verlegt? Als ein Beiſpiel von meinen Eingriffen in das Privilegium der Theologie, d. h. der Willkür, die ich mir in der Auslegung der Schrift erlaube, führt der Rec. an, daß „ich die Matthäi 19 enthaltene Stelle über die Ehe nur auf das Alte Teſt. beziehe.“ Was verſtehe ich denn hier unter dem A. T.? Allerdings bezieht ſich dieſe Stelle nicht nur auf das A. T., denn der Apoſtel Paulus beruft ſich ſelbſt auf dieſen Ausſpruch; aber gleichwohl bezieht ſie ſich auf die Ehe als ein altteſtamentariſches Inſtitut. Die Ehe war ſelbſt bei den Heiden heilig — die Ehe iſt kein chriſtliches, kein ſpecifiſch chriſtliches Inſtitut. Die ſich verehelichen, bleiben auf dem Standpunkt des A. T. ſtehen, zu ſchwach, das Geheimniß des Chriſtenthums in dieſer Beziehung zu faſſen, oder zu bethätigen. Denn das Neue, das Beſondere, das, wodurch ſich das Chriſtenthum vom Heidenthum und Judenthum unterſcheidet, das ſpecifiſch Chriſtliche alſo iſt das Geheimniß des freiwilligen religiöſen Cölibats, welches erſt V. 11 und 12 ausgeſprochen wird. Non omnes sufficiunt huic rei, non ita sunt comparati, ut hoc praestare nempe uxore carere possint. (J. G. Roſenmüller Scholia in N. T.) Und ſo faßten dieſe Stelle einſtimmig die Kirchenväter. (S. die Bemerkungen des Hugo Grotius zu dieſer Stelle.) Wäre im religiöſen, im ſpecifiſch chriſtlichen Princip des Chriſtenthums die Natur, die Ehe geheiligt geweſen, warum hätten ſich die Chriſten gegen den Gedanken einer natürlichen oder ehelichen Abkunft ihres Heilands geſträubt?

Finis coronat opus. Der Rec. ſchließt dieſe Materie mit den Worten: „Was der Verf. hier noch weiter ſagt über die nothwendige Rivalität zwiſchen der Liebe zu Gott und der ehelichen Liebe nach chriſtlichen Begriffen, ſo wie über die nothwendige Ausſchließung der letzteren von der Erde, weil ſie ja durch Lucas 20, 35. 36. vom Himmel ausgeſchloſſen ſei, iſt ſo erſtaunlich haltlos, daß wir kein Wort darüber verlieren mögen.“ Alſo iſt auch erſtaunlich haltlos, was der Apoſtel

Paulus ſagt, wenn er uns die Rivalität zwiſchen ehelicher und religiöſer Liebe alſo ſchildert: „Wer ledig iſt, der ſorget, was dem Herrn angehöret, wie er dem Herrn gefalle. Wer aber freiet, der ſorget, was der Welt angehöret, wie er dem Weibe gefalle. Es iſt ein Unterſchied zwiſchen einem Weibe und einer Jungfrau. Welche nicht freiet, die ſorget, was dem Herrn angehört, daß ſie heilig ſei, beides am Leibe und auch am Geiſte; die aber freiet, die ſorget, was der Welt angehöret, wie ſie dem Manne gefalle*).“ Erſtaunlich haltlos! Höchſt bezeichnend für ſo eine matte moderne Chriſtenſeele, die alles Wahrheitsſinnes ledig, keiner ungetheilten Empfindung mehr fähig, der jeder unbedingte, große Gedanke eine „rohe Abſtraction,“ eine „Uebertreibung“ iſt! Höchſt charakteriſtiſch für ſo einen modernen Theologen, deſſen Herz zwiſchen Himmel und Erde, Chriſtus und Belial, Gott und Menſch haltungslos hin und her baumelt, daß er Argumente, die ſelbſt die eiſerne Nothwendigkeit der Weltgeſchichte unterſtützt, in dünkelhafter Beſchränktheit für erſtaunlich haltlos erklärt! Und ein ſolches Argument unwiderſtehlicher, freilich höchſt bittrer und niederſchlagender Wahrheit iſt das vom Himmel herab geholte. Der Himmel iſt „die wahre Meinung, das offne Herz, der letzte Wille einer Religion.“ „Was der Menſch von ſeinem Himmel ausſchließt, das ſchließt er von ſeinem Weſen aus.“ Wer will dieſen Satz läugnen? Jede Religion beſtätigt ihn. Der Muhamedaner ſchließt von ſeinem Paradies alle Schranken und Widerwärtigkeiten aus, welche hier mit dem ſinnlichen Genuß verknüpft ſind; er erklärt dadurch unbeſchränkten ſinnlichen Genuß für ſein höchſtes Ideal, für ſein höchſtes Weſen. Und dieſes Ideal realiſirt er ſchon hienieden ſo viel er kann. Ein Jenſeits, das nicht activ, nicht beſtimmend

*) Natürlich wird mir der Rec. auch bei dieſem Citat wieder den Vorwurf einer ſchrankenloſen, willkürlichen Verdrehung machen. Iſt es ja von meiner Seite ſchon ein willkürlicher Eingriff in das Privateigenthum der theologiſchen Profeſſioniſten, wenn ich, der Profane, auch nur die Bibel citire.

ſchon in dieſes Leben eingreift, iſt eine Chimäre; denn die Vorſtellung des Jenſeits iſt nichts Anderes, als die Vorſtellung deſſen, was der Menſch ſein ſoll und ſein will. Wenn alſo das Chriſtenthum die Geſchlechtsdifferenz vom Himmel ausſchließt, ſo heißt das gerade ſo viel als: der Chriſt ſchließt die Geſchlechtsdifferenz von ſeinem Weſen aus und ſeine practiſche Tendenz iſt daher in dieſer Beziehung die Negation des Geſchlechtstriebes. Das Leben im Diſſeits beſtimmt das Schickſal im Jenſeits. Wer in den Himmel kommen will, muß hier ſchon himmliſch leben. Eo dirigendus est spiritus, ſagt ſelbſt ein frommer proteſtantiſcher Theologe, den ich in meiner Schrift citire, quo aliquando est iturus. Iſt unſere Beſtimmung, einſt Engel zu ſein, ſo iſt unſer Beſtreben hienieden, Engel zu werden. Das Jenſeits iſt ein realiſirter Wunſch — ſo iſt das Jenſeits des Muhamedaners der realiſirte Wunſch deſſelben, frei zu ſein von allen Schranken des ſinnlichen Triebes und Genuſſes. Glaubt der Chriſt daher einſt frei zu ſein von dem Geſchlechtstrieb, ſo glaubt er dies nur, weil er es wünſcht. Wünſcht er es aber, ſo wünſcht er es nur deswegen, weil er in dem Geſchlechtstrieb eine Schranke, etwas Negatives, einen Widerſpruch mit ſeinem Weſen findet. Was man aber im Widerſpruch mit ſeinem Weſen empfindet, das iſt zum Tode verurtheilt, zu einem Object der moraliſchen Negation herabgeſetzt. Die Moral einer Religion hängt ab von der Vorſtellung ihres Jenſeits. Tota vita pii Christiani, ſagt Auguſtin, *sanctum desiderium* est. Nur in dem Glauben an das himmliſche Jenſeits, an die Engels-Natur des Menſchen iſt der theoretiſche Urſprung des klöſterlichen, überhaupt asketiſchen Lebens im Chriſtenthum zu ſuchen. Aber warum, könnte man einwenden, haben denn die Chriſten nicht Eſſen und Trinken aufgegeben, da ſie doch einſt als Engel auch nicht eſſen und trinken werden? Weil die Natur hier, wie anderwärts, der Tranſcendenz des Glaubens eine unüberſteigliche Grenze, die er folglich unwillkürlich einhalten mußte, entgegengeſetzt hat. Eſſen und Trinken kann man nicht aufgeben, ohne das Leben aufzugeben; aber wohl die Sexualfunction. Zu-

dem iſt die Function des Eſſens und Trinkens eine weit indifferentere, als die Sexualfunction. Uebrigens beſtimmt gleichwohl der Glaube an ein himmliſches Leben, wo man nicht mehr dem Bedürfniſſe des Eſſens und Trinkens unterworfen iſt, auch das irdiſche Leben in dieſer Beziehung, wie der entgegengeſetzte Glaube, daß man im Himmel in unaufhörlichen ſinnlichen Genüſſen ſchwelgt, gleichfalls, nur im entgegenſetzten Sinne, das Leben des Menſchen determinirt. Die entzückende Vorſtellung der überirdiſchen, himmliſchen Genüſſe benimmt dem Menſchen den Geſchmack an den armſeligen, beſchränkten Genüſſen der Erde. So hatte der heilige Bernhard förmlich ſeinen Geſchmacksſinn verloren: er aß Schmeer für Butter, trank Oel für Waſſer. Ja, er hatte ſich durch die überſchwengliche Fülle der himmliſchen Speiſen ſo den Magen verdorben, daß er durch den Mund die irdiſchen Speiſen wieder von ſich gab. Ekel an der Erde iſt die nothwendige Folge von der Vorſtellung des Himmels, wenn dieſe Vorſtellung noch eine lebendige iſt.

Aber freilich für einen modernen Theologen iſt der chriſtliche Himmel ein erſtaunlich haltloſes Argument gegen die Chriſtlichkeit der Sexualfunction, aus dem einfachen Grunde, weil der chriſtliche Himmel keinen Halt und Beſtand mehr in ihm hat. Wie die modernen Chriſten nur noch in der Imagination, aber nicht mehr in ihrem Weſen die Uebermenſchlichkeit Gottes feſthalten; ſo iſt auch die Ueberirdiſchkeit des Himmels nur noch eine imaginäre, keine reelle Vorſtellung mehr. So wenig ihnen Gott ein nicht-, ein übermenſchliches Weſen, ſo wenig iſt ihnen das Jenſeits ein nicht-, ein übermenſchlicher Zuſtand. Die Differenz zwiſchen Dieſſeits und Jenſeits iſt aufgehoben; wie ſollte alſo der Glaube an das Jenſeits ſie im Dieſſeits geniren, wie in ihnen von den Wirkungen des Glaubens an das Dieſſeits unterſchiedene Wirkungen hervorbringen*)? Das weſentliche Intereſſe in ihrem Glauben an

*) Die vollſtändige Identität des Jenſeits und Dieſſeits und folglich die indirecte Aufhebung des Jenſeits zeigt ſich bei den modernen Chriſten beſonders in der Vor-

das Jenſeits iſt, daß ſie Sich ſelbſt und die Ihrigen und was ſie eben ſonſt lieb und gern auf der Erde haben, im Himmel wieder finden. Ein Beiſpiel. At nescio quanta me voluptas capiat dum cogito, me non modo ad *parentis* et *conjugis* et *liberorum* et *propinquorum societatem*, sed ad *viros probos*, quos *diligo* et quorum a doctrina vel benevolentia amplos fructus capere contigit, sed quibus per absentiam et mortem non licuit beneficiorum referre gratiam, profecturum et opportunitatem habiturum, declarandi his animi mei pietatem . . . . . Neque me ab hac spe dejicit servator optimus (natürlich nicht, denn die Bibel accommodirt ſich den Bedürfniſſen der Zeit), cum negat, post resurrectionem conjugum commercia locum habere Matth. 22, 23, nam illa sexus diversitas et copulatio omnino tolli potest, quamvis amicitiae, quae proprie conjugii et propinquitatis vinculum est, firmitas non tollatur. *Döderlein* Instit. Theol. Christ. l. II. p. II. c. II. s. II. §. 302. obs. 4. Den heroiſchen Gedanken der alten chriſtlichen Myſtik, daß einſt nur Gott und die fromme Seele allein iſt, capirt und verträgt nicht mehr das moderne Chriſtengeſchlecht. Auch mein moderngläubiger Rec. drückt ſich mit wahrer Indignation über die Zumuthung aus, daß ſich einſt die Seele nur mit Gott begnügen ſoll. Er ſagt: „auch die Seligkeit der Vollendeten iſt im Sinne des Chriſtenthums keineswegs als ein unverwandtes Hineinſtarren in die Sonne des göttlichen Weſens (das wäre viel zu langweilig, Gott iſt ja ein leeres Weſen, denn nur in das Leere ſtarrt man hinein), als ein Zuſtand, wo nichts außer Gott und der Seele, wie der Verf. es darſtellt, zu denken: die heilige Schrift führt nicht von fern auf dieſe Vorſtellungen.“ Aber eben deswegen iſt auch die Bibel kein Object der philoſophiſchen Kritik; ihre Vorſtellungen ſind zu ungebildet, zu populär, zu beſchränkt, zu ſinnlich, zu anthropomorphiſtiſch; und eben deswegen anerkenne ich

---

ſtellung, daß auch das dortige Leben ein actives, fortſchreitendes, rühriges iſt, dort alſo der Tanz wieder von Neuem angeht,

auch kein Argument, das nur aus der Bibel hergeholt wird*); denn ich stehe nicht auf dem unglaublich beschränkten und willkürlichen Standpunkt eines protestantischen Theologen, welcher die Bibel zur einzigen, zur absoluten Norm der christlichen Religion macht. Die Apostel hatten keine Zeit, sich in das Wesen der Religion zu vertiefen. Ihre Aufgabe war eine durchaus praktische. Ihre Lehren selbst entwickelten sie nur im Kampfe gegen die interesseloseſten rohesten Vorstellungen und Vorurtheile. Erst als die Christen nicht mehr an das Praeputium der Juden und dergleichen Allotria zu denken brauchten, konnten sie sich in sich sammeln, concentriren in das Wesen des Christenthums. Und nothwendig sind die Gesinnungen, Vorstellungen und Aussprüche des in sich concentrirten, des sich in sich vertiefenden Christenthums energischer, unbedingter, rücksichtsloser, aber auch intensiver, bestimmter und entscheidender, als die Aussprüche des sich ausbreitenden und nur mit seinem Gegensatze beschäftigten Christenthums. Aber nur da, wo Etwas, um mich so auszudrücken, rücksichtslose Leidenschaft, unbedingter Affect wird, erst da erhebt es sich zu einem Gegenstand wie der Poesie, so der Philosophie, denn nur das Unbedingte in jeder Sphäre ist Gegenstand der Philosophie. Also: nicht die Liebe des Christen zum Weibe; die in demselben nur die Braut oder Schwester Christi liebt, sondern die Liebe, die ihren Gegenstand um sein selbst willen liebt, die ihn anbetet; nicht die Liebe zu Gott, welche das Herz zwischen Gott und den Menschen theilt, welche sich mit der Gatten-, Eltern-, Verwandtenliebe verschwägert, sondern nur die Liebe, welche die Energie besitzt, Gott den Men-

*) Deswegen habe ich auch z. B. ganz unberücksichtigt gelassen die Meinung derjenigen Exegeten, welche die Vorstellung von der übernatürlichen, überehelichen Abkunft des Heilands für eine später erst entstandne erklären. Eine Vorstellung, welche durch die ganze Geschichte des Christenthums hindurch für einen heiligen, unantastbaren Glaubensartikel galt, hat keinen zufälligen Ursprung, sondern sie hängt mit dem Wesen des Christenthums zusammen, sonst würde sie nicht einstimmig von den Christen als eine christliche anerkannt worden sein.

ſchen aufzuopfern, oder umgekehrt, dem Menſchen Gott aufzuopfern, den Menſchen als Gott zu lieben, kurz nur Das überhaupt, was in den Augen der Mittelmäßigkeit und Halbheit Abſtraction — alles Große, Wahre iſt, weil unbedingt, abſtract — Uebertreibung iſt, nur Das bietet wie ein poetiſches, ſo ein philoſophiſches Intereſſe dar.

S. 248 tadelt der Rec., daß ich ſchon im Satze: Gott iſt die Liebe, den Widerſpruch zwiſchen Glaube und Liebe ausgedrückt finde. „Dieſe Stelle, wonach, wenn Gott noch etwas Andres iſt als die Liebe, dies nothwendig die Negation der Liebe ſein muß, iſt eine der merkwürdigſten Proben der abſtrakten Dialektik, durch welche der Verf. die Religion in lauter Abſtraction aufzulöſen ſucht.“ Wie ſonderbar! wie komiſch! Der Hegelianismus hat mir immer den Vorwurf gemacht, daß ich in Abſtractionen mich herumtreibe, weil ich die Dinge ſtets in ihrer ſchärfſten Charakterbeſtimmtheit zu erfaſſen beſtrebt bin, abhold aller dialektiſchen Spiegelfechterei, die nie bis zum Gegenſtand ſelbſt dringt. Und hie muß ich aus einem theologiſchen Munde denſelben Vorwurf hören — aus einem Munde, der mir zugleich vorwirft, daß ich den myſtiſchen Affect zum Dogma erhebe. Demnach wäre alſo auch der religiöſe Affect eine merkwürdige Probe abſtracter Dialektik. Möge doch der ſcharfſinnige Rec. ein weſentliches Bedürfniß unſerer Literatur befriedigen und eine Schrift de Hegelianismo ante Hegelium ſchreiben und darin beweiſen, daß auch ſchon der heilige Auguſtin, der heilige Ambroſius, der heilige Hieronymus, der heilige Bernhard, ja ſelbſt der heilige Apoſtel Paulus von dem zerſtörenden Gifte der modernen Dialektik angeſteckt waren! Denn alle meine Argumente ſind nichts weiter als in Gedanken umgeſetzte und in Verbindung gebrachte Thatſachen des religiöſen Weſens.

Doch zur Sache! Iſt dieſes Andere, was Gott, abgeſehen von der Liebe, iſt, ein unbeſtimmtes Andere? Nein! es iſt im Sinne meiner Schrift und im Sinne des Glaubens Gott als Subject, als Selbſt, als Perſon, kurz Gott als ein für ſich ſeiendes Weſen, mit deſſen Vor-

ſtellung ſich nothwendig, wie die Geſchichte und die Vernunft beweiſt, die Vorſtellung der Ehre, der Beleidigung, der Läſterung Gottes, die Vorſtellung des *crimen* laesae Majestatis Dei verbindet. Darauf beruht auch, um gleich hier die ſpätern Vorwürfe des Rec. zu anticipiren, das Hauptargument in dem Abſchnitt über den Widerſpruch zwiſchen Glaube und Liebe, wo der Rec. mir auch vorwirft, daß nach mir jede Beſonderung eine Negation des Allgemeinen wäre, als wenn es nicht auch eine mit der Vernunft übereinſtimmende Beſtimmung des Allgemeinen gäbe. Der Rec. ſagt in Betreff dieſer Materie: „Wenn aber der Verf. jene Verirrungen (?) (die religionsgeſchichtlichen Gräuel, ſage die religionsgeſchichtlichen, alſo nur die, welche wirklich aus Glaubenseifer entſprangen, wie die Hinrichtung des Servet) dem Weſen des Chriſtenthums ſelbſt als nothwendige Conſequenz deſſelben zur Laſt legt, ſo müſſen wir dies ſo lange für eine aller Wahrheit ermangelnde Blasphemie halten, bis er ſeine Beſchuldigung z. B. mit Lucas 9, 55. 56 in Einklang gebracht. Freilich dürfte ihm auch dies nicht ſchwer werden bei der ſchrankenloſen Willkür der Exegeſe, mit der er z. B. von dem Gebote der Feindesliebe ſagt, es beziehe ſich nur auf Privatfeindſchaften unter Chriſten, nicht auf ungläubige Feinde.“ Der Rec. entſtellt hier wieder meinen Satz, denn unter ungläubigen Feinden ſind nur perſönliche Feinde zu verſtehen. Es heißt aber bei mir: „Der Satz, liebet eure Feinde, bezieht ſich nur auf Privatfeindſchaften unter Chriſten (richtiger ausgedrückt, auf perſönliche Feinde, wie aus dem Gegenſatz erhellt), aber nicht auf die öffentlichen Feinde, die Feinde Gottes, die Feinde des Glaubens, die Ungläubigen.“ Das Chriſtenthum lehrt allerdings im Gegenſatze zum Judenthum, welches die Liebe nur auf den Iſraeliten beſchränkte, allgemeine Menſchenliebe, was ich ja ſelbſt ausſpreche; daher ich ſage: die religionsgeſchichtlichen Gräuel widerſprechen dem Chriſtenthum, inwiefern es die Liebe gebietet, die Liebe ſelbſt zu einem Prädicate Gottes macht. Aber es beſchränkt ſogleich wieder dieſe Liebe durch den Glauben. „Alſo hat Gott die Welt geliebt, daß er

ſeinen eingebornen Sohn gab, auf daß Alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, ſondern das ewige Leben haben. Denn Gott hat ſeinen Sohn nicht geſandt in die Welt, daß er die Welt richte, ſondern daß die Welt durch ihn ſelig werde. Wer an ihn glaubet, der wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubet, der iſt ſchon gerichtet, denn er glaubet nicht an den Namen des eingebornen Sohnes Gottes.'' Ev. Joh. 3, 16—18. Non homini, sed Dei filio, ipsi Deo denegat fidem, quod est facinus maxime indignum. ,,Das iſt aber der Wille deß, der mich geſandt hat, daß, wer den Sohn ſiehet und glaubet an ihn, habe das ewige Leben und Ich werde ihn auferwecken am jüngſten Tage.'' Ebend. 6, 40. Die Seligkeit, das ewige Leben, die Gnade, das Wohlgefallen, die Liebe Gottes wird abhängig gemacht vom Glauben. Wer nicht glaubt, iſt ſchon dadurch, daß er nicht glaubt, gerichtet, verdammt, untheilhaftig der Seligkeit, ein Gegenſtand des göttlichen Mißfallens, des göttlichen Zornes, denn von Natur, d. h. ohne Glauben, ſind wir Alle Kinder des Zorns; ,,ohne Glauben iſt es unmöglich, Gott zu gefallen.'' Wer nicht glaubt, verläugnet Gott; wer aber Gott negirt, wird von Gott negirt. ,,Verläugnen wir, ſo wird er uns auch verläugnen'' (2. Timoth. 2, 12). Qui Christum negat, negatur a Christo (Cyprian). ,,Ein jeglicher Geiſt, der da nicht bekennet, daß Jeſus Chriſtus iſt in das Fleiſch gekommen, der iſt nicht von Gott. Und das iſt der Geiſt des Widerchriſts.'' Wer alſo nicht an Gott glaubt, wenigſtens ſo, wie es in der Bibel gelehrt wird, der iſt nicht vom Geiſte Gottes, ſondern vom Geiſte des Antichriſts, des böſen Weſens, des Satans beſeelt. Scimus .... ſchreibt z. B. Melanchthon an den Senat von Venedig, *Diabolum*, cum sit *hostis Christi*, in hoc praecipue intentum fuisse ab initio, ut sereret *impias opiniones* ac obrueret *gloriam Christi*. Ac incitat *Diabolus* curiosa et prava ingenia, ut corrumpant aut convellant vera dogmata. Wie iſt es nun aber möglich, daß der Chriſt den Antichriſten oder einen vom Teufel beſeſſenen Menſchen liebt? wie möglich, daß ein Gegenſtand des göttlichen

Zorns ein Gegenstand menschlicher Liebe sei? wie möglich, daß der Mensch bejaht, was sein Gott verneint, verwirft? wie möglich, daß ich die Liebe vom Glauben sondere, wenn aller göttlicher Segen auf dem Glauben ruht, daß die Liebe sich über die Schranken des Glaubens erstrecke? Ich werde daher so lange die Beschuldigung des Rec. als eine dreiste Negation einer evidenten, welthistorischen Wahrheit betrachten, so lange man nicht beweist, daß die z. B. von Cyprian und anderen von mir citirten Kirchenvätern ausgesprochnen Gesinnungen über und gegen die Ketzer nicht nothwendige Consequenzen, nicht adäquate Ausdrücke des biblischen Christenthums sind. Um nicht die schon in meiner Schrift aus Cyprian mitgetheilte Stelle zu widerholen, stehe hier eine andere aus der 73 Epist. Nr. XV. (Edit. cit.): Si autem *quid apostoli de haereticis senserint* consideremus, inveniemus, *eos in omnibus epistolis suis exsecrari* et *detestari haereticorum sacrilegam pravitatem*. Nam cum dicant, sermonem eorum ut cancer serpere (2. Timoth. 2, 17), quomodo potest is sermo (es handelt sich hier von der Gültigkeit der Ketzertaufe) dare remissam peccatorum, qui ut cancer serpit ad aures audientium? Et cum dicant, nullam participationem esse justitiae et iniquitati, nullam communionem lumini et tenebris (2. Cor. 6, 14), quomodo possunt aut tenebrae illuminare aut iniquitas justificare? Et cum dicant, *de Deo eos non* esse, sed esse *de antichristi spiritu*, quomodo gerunt spiritalia et divina, qui sunt *hostes Dei* et quorum *pectora obsederit spiritus antichristi?* Quare si rejectis humanae contentionis erroribus ad *evangelicam auctoritatem* atque ad *apostolicam traditionem sincera et religiosa fide* revertamur, intelligemus, nihil eis ad gratiam ecclesiasticam et salutarem licere, qui spargentes atque impugnantes ecclesiam Christi *a Christo ipso adversarii, ab apostolis vero ejus antichristi nominantur*. Wer, außer ein befangener Theologe, kann läugnen, daß diese hier ausgesprochne Gesinnung gegen die Antichristen eine der Bibel conforme, eine christliche Gesinnung ist? wer läugnen, daß der Christ

nur christlich gesinnt ist, wenn er gegen den Antichristen antichristlich gesinnt ist?

Aber in dieser Vorstellung von den Ketzern, in dieser Gesinnung gegen dieselben haben wir das subjective Princip zu den antiketzerischen Handlungen, welche sich die glaubenseifrigen Christen erlaubten. Wer einmal vom Glauben, der Quelle alles Heils, aller Gottwohlgefälligkeiten, aller religiösen Rechte und Güter ausgeschlossen ist, der wird in der weitern Entwicklung nothwendig auch vom Genusse politischer Rechte ausgeschlossen. Was die höchste Autorität, die Macht des Glaubens zum geistlichen Tode verurtheilt, warum sollte das die weltliche Macht, welche sich auf diese Autorität stützt, nicht zum leiblichen Tode verurtheilen? Ob es übrigens bis zu dieser äußersten That kommt oder nicht, ist gleichgültig. Es genügt, daß in den Augen des Glaubens der Häretiker ein Gott mißfälliges, ja ein von Gott negirtes, der ewigen Pein bestimmtes Subject ist. Mit diesen Gesinnungen des Glaubens gegen die Ketzer steht nun keineswegs das Gebot der Feindesliebe im Widerspruch; denn es ist (wenigstens im Sinne der Bibel, verglichen mit den Stellen, welche die dogmatischen Feinde betreffen) nur ein moralisches Gebot*), wie dies aus dem ganzen Zusammenhang hervorgeht, in welchem es ausgesprochen wird, und bezieht sich offenbar nur auf persönliche Feinde. „Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen, thut wohl denen, die euch hassen, bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen.“ „Denn so ihr liebet, die euch lieben, was wer-

*) „Glaube und Hoffnung handelt allein mit Gott, aber die Liebe gehet auf Erden unter den Leuten um und thut viel Gutes mit trösten, lehren, unterrichten, helfen, rathen, heimlich und öffentlich. Doch lassen wir zu, daß Gott und den Nächsten lieben die höchste Tugend sei, denn dies ist das höchste Gebot: Du sollt Gott lieben von ganzem Herzen. Daraus folgt nur nicht, daß die Liebe uns gerecht macht.“ Apol. der Augsburg. Confess. Art. 3, d. h. also: die Liebe versöhnt uns nicht mit Gott, macht uns nicht Gott angenehm, d. h. sie gilt nur in der Moral, aber nicht in der Dogmatik, nicht vor Gott.

det ihr für Lohn haben? Thun nicht daſſelbe auch die Zöllner? Und ſo ihr euch nur zu euren Brüdern freundlich thut, was thut ihr Sonderliches? Thun nicht die Zöllner auch alſo?" Was ſind im Gegenſatze zu denen, die uns lieben, zu unſern Brüdern, Wohlthätern, die, welche uns haſſen, verfolgen, verfluchen, beleidigen anders, als unſere perſönlichen Feinde? Aber die Häretiker und Antichriſten haſſen nicht uns, verfolgen und beleidigen nicht uns (wenigſtens nicht direct), ſondern ſie ſind Gotteslästerer, Blasphemiſten, kurz nicht unſre Feinde, ſondern die Feinde Gottes, die Feinde des Glaubens. Obgleich Calvin den Servet auf den Scheiterhaufen brachte, ſo ſagte er doch ausdrücklich von ſich, me nunquam *privatas injurias* fuisse persecutum, und ſchied von ihm mit bibelfeſter Geſinnung *secundum Pauli praeceptum*. Er konnte ſich alſo rühmen, das Gebot der Feindesliebe nicht verletzt zu haben, denn er brachte den Servet nicht als ſeinen Feind, alſo nicht aus perſönlichem Haſſe, ſondern als einen Feind des wahren Glaubens, als einen Antichriſten, alſo aus dogmatiſchen Gründen auf den Scheiterhaufen. Selber der ſanftmüthige Melanchthon billigte die Hinrichtung Servets. Judico etiam senatum Genevensem recte fecisse, quod hominem pertinacem et non omissurum blasphemias sustulit. *Ac miratus sum, esse, qui severitatem illam improbent.* Was aber die Stelle im Lucas betrifft, auf die mich der Rec. verweiſt, ſo iſt hier nichts enthalten, als eine Zurechtweiſung der beſchränkten Jünger, welche die auch zum Heile berufenen Samaritaner mit dem himmliſchen Feuer des Elias vertilgt wiſſen wollten. Die Stelle aber, „des Menſchen Sohn iſt nicht gekommen, der Menſchen Seelen zu verderben, ſondern zu erhalten," erhält ihre Erklärung durch die oben aus Joh. 3, 17. 18. mitgetheilte. Zu bemerken iſt noch, daß die Bibel zum Behufe des Gebots der Feindesliebe die Vollkommenheit (Matth. 5, 48) oder die Barmherzigkeit (Luc. 6, 36) des himmliſchen Vaters als Vorbild aufſtellt. Aber der bibliſche Gott iſt nicht ein nur barmherziger Gott, der indifferent „läſſet ſeine Sonne aufgehen über die Böſen und über

die Guten und läſſet regnen über Gerechte und Ungerechte;'' er iſt viel mehr in der bibliſchen Dogmatik ein aufs Strengſte zwiſchen Gläubigen und Ungläubigen unterſcheidender, die Gläubigen nur zu Gnaden annehmender, die Ungläubigen verdammender Gott.

S. 248 gibt nun der Rec. noch weitere Proben meiner angeblich ,,abſtracten Dialektik,'' wobei jedoch die fromme Seele den Kniff wieder anwendet, überall den Terminus medius wegzulaſſen, um durch das unmittelbare Aneinanderſtoßen der Prämiſſe und der Concluſion bei den gläubigen Brüdern den beabſichtigten Effect hervorzubringen. ,,Das Chriſtenthum bejaht die Exiſtenz Gottes, alſo verneint es die Welt, denn Gott als Gott iſt das Nichtſein der Welt.'' Weiter nichts? Hier würde alſo aus der Exiſtenz des Nichtſeins der Welt das Nichtſein derſelben gefolgert. Wie ſcharfſinnig! Der Terminus medius zwiſchen der Bejahung Gottes und der Verneinung der Welt iſt die Allmacht des Willens, welcher die Welt aus dem Nichtſein ins Sein gerufen und einſt — und dieſes Einſt iſt dem Glauben ein ſehr nahes — aus dem Sein wieder ins Nichtſein rufen wird — obgleich nachher wieder die negirte Welt in einer neuen Geſtalt geſetzt wird. Die Welt iſt ein bloßes Willensproduct, heißt: die Welt iſt nicht nothwendig, ſie hat den Grund, warum ſie iſt, nicht in ſich. Was aber den Grund, warum es iſt, nicht in ſich hat, iſt ein an ſich weſenloſes Ding. Daher iſt es eins, wie ich ſchon in meinen frühern Schriften gezeigt, ob man ſagt: die Welt iſt aus Nichts geſchaffen, oder: ſie iſt durch den bloßen Willen hervorgebracht. Das Gemüth iſt das Verlangen, daß keine Materie, keine Naturnothwendigkeit ſei. Dieſes Verlangen realiſirt die Allmacht, für welche es keine Schranke, keine Nothwendigkeit gibt. Den modernen Chriſten freilich iſt es ein ,,rechter Ernſt'' mit der Welt und darum natürlich meint es nun auch ihr Gott, der nichts ausdrückt als ihr eignes Weſen, ein weltlicher Gott iſt, recht ernſtlich mit derſelben. Doch, beunruhigt und verfolgt zugleich noch von dem Geiſt des alten Chriſtenthums, capituliren ſie zwiſchen der Bejahung und Verneinung der Welt

und behelfen ſich zu dieſem Zwecke mit der Einſchränkung, daß die antikosmiſche Tendenz des Chriſtenthums ſich nur auf die „gegenwärtige Weltgeſtalt" beziehe. Aber abgeſehen davon, daß die alten Chriſten, mit Ausnahme der Engel und Menſchen, die Welt ſelbſt, das Univerſum, Sonne, Mond und Sterne untergehen ließen, wenn ſie gleich ſelbſt wieder wenigſtens nach Petrus und nach der Apokalypſe einer neuen Erde und eines neuen Himmels warteten*) — der Glaube an das Ende dieſer gegenwärtig exiſtirenden Welt iſt nur dann ein wahrer, ein lebendiger, ein religiöſer, wenn er der Glaube an die nahe Gegenwart dieſes Endes iſt, wie es der Glaube der alten Chriſten war. Was nicht das Gemüth afficirt, hat keine religiöſe Bedeutung und Wahrheit; was ich aber in die Ferne der Vergangenheit oder Zukunft hinausſchiebe, das tangirt mich nicht. Oder glauben vielleicht die modernen Polemiker gegen die Dauer der gegenwärtigen Welt an einen demnächſt bevorſtehenden Untergang derſelben? Sind ſie auch hierin wieder zur Reinheit der bibliſchen Lehre zurückgekehrt? Glauben ſie aber nur an eine einſtige Umgeſtaltung der Erde, ſo differiren ſie auch in dieſem Punkte nicht von den modernen Heiden, welche die Naturanſchauung überzeugt, daß die Erde nicht ewig ſo bleiben wird, wie ſie gegenwärtig iſt.

„Das Chriſtenthum hat es ganz mit Bedürfniſſen des Geiſtes zu thun, alſo will es die möglichſte Annihilirung des Leibes durch Askeſe und iſt aller materiellen Cultur entgegengeſetzt." Wo habe ich geſagt, daß das Chriſtenthum es nur mit Bedürfniſſen des Geiſtes zu thun hat? Iſt das Bedürfniß einer fleiſchlichen Auferſtehung und Unſterblichkeit, das Bedürfniß eines ſpiritualiſtiſchen Körpers, das Bedürfniß des Himmels ein Bedürfniß des Geiſtes? Das Chriſtenthum hat es mit überſinnlich ſinnlichen Bedürfniſſen und Vorſtellungen zu thun.

*) Uebrigens waren allerdings auch ſchon die früheren Chriſten darüber uneinig, ob der Welt eine völlige Vernichtung oder nur eine Umwandlung bevorſtehe.

Das Christenthum ist der Glaube an den Himmel als den wahren Bestimmungsort des Menschen; dort sind wir in unsrer Heimath; hier in der Fremde. Der Trieb zur materiellen Cultur geht aber aus dem, dem christlichen Glauben entgegengesetzten, Glauben hervor, daß hier unser Wohnort, hier unser Vaterland ist. Himmel und Erde sind Gegensätze. Willst du die Seligkeit des Himmels genießen, so ist es deine verdammte Schuldigkeit, deine einzige ethische Aufgabe, auf die Freuden und Schätze der Erde zu verzichten, durch Leiden, durch Selbstkreuzigung, aber nicht durch materielle Cultur dich der himmlischen Genüsse würdig zu machen. So haben einstimmig alle wahren Christen der Vergangenheit gedacht, geschlossen und darnach gelebt. Allerdings hat das Christenthum auch materielle Cultur befördert — übrigens mehr noch gehemmt und bekämpft. Aber diese Beförderung verdanken wir nicht dem Princip des christlichen (natürlich altchristlichen) Glaubens, sondern den Schranken, welche die Vernunft und Natur der himmlischen Transcendenz des Christenthums entgegensetzten. Die Mönche konnten nicht immer beten, Psalter singen und meditiren über ihre himmlische Bestimmung; sie mußten sich daher auch mit der Cultur der Materie beschäftigen. Aber diese Schranke, daß sie nicht immer sich mit Gott beschäftigen konnten, diese Nothwendigkeit der materiellen Cultur war ja gerade ein Grund, warum sie an ein himmlisches Leben glaubten, wo sie von dieser Schranke, dieser ihrer Tendenz widersprechenden Nothwendigkeit erlöst sein würden.

„Der Theismus will die Natur nicht angebetet wissen, also will er sie auch nicht angeschaut wissen," wozu citirt wird S. 149 meiner Schrift. Hier heißt es: „die Anbetung ist nur die kindliche, die religiöse Form der Anschauung." „Naturstudium ist Naturdienst, und Götzendienst nichts als die erste befangne, unfreie Naturanschauung des Menschen." Hier sträubt sich der Rec. in seiner theologischen Beschränktheit gleichfalls wieder gegen ein welthistorisches Argument, eine welthistorische Wahrheit. Nicht den Juden, nicht den Christen — nur

den Völkern, welchen die Natur zuerſt ein Gegenſtand der religiöſen, dann der philoſophiſchen Anſchauung war, verdanken wir die erſten naturwiſſenſchaftlichen Wahrheiten und Entdeckungen. Anſchauung iſt Bewunderung, Enthuſiasmus, Entzückung in den Gegenſtand; in der Anſchauung verhält ſich der Menſch zum Gegenſtand um des Gegenſtandes willen — äſthetiſch, nicht teleologiſch. Der Theismus aber betrachtet die Natur nur vom Standpunkt der Teleologie; er hat alſo keine äſthetiſche, überhaupt keine Anſchauung von ihr. Der Theismus erlaubt ſich die Anſchauung der Natur nur unter der Bedingung, daß er den Schöpfer derſelben, ſeine Güte, Macht und Weisheit, nicht die Natur ſelbſt bewundert. Einer Naturanſchauung erfreuen ſich daher auch die modernen Völker erſt, ſeitdem ſie den Standpunkt der theiſtiſchen Teleologie aufgaben.

„Das Chriſtenthum glaubt an eine Vorſehung, alſo negirt es den natürlichen Zuſammenhang.“ Der, natürlich religiöſe, Glaube an die Vorſehung iſt dieſer, daß allein der an keinen natürlichen Zuſammenhang, an keine Nothwendigkeit, kein Geſetz gebundne Wille Gottes herrſcht und regiert. Ja für den ungebrochnen, urſprünglichen Glauben exiſtirt gar kein natürlicher Zuſammenhang. Der Regen, der heute meine Felder erquickt hat, war nicht die Folge einer natürlichen Urſache — die Religion in ihrem urſprünglichen Weſen weiß nichts von Phyſik — ſondern die Wirkung des barmherzigen und allmächtigen Willens. Erſt wenn ſich der Menſch entzweit in den Glauben an Gott und den Glauben an die Natur, verfällt er auf die rohe, mechaniſche Vorſtellung, daß ſich die Vorſehung dem natürlichen Zuſammenhang accomodirt, denſelben veranlaßt, eine von ihr beabſichtigte Wirkung auf natürlichem Wege hervorzubringen. Aber dieſe dem natürlichen Zuſammenhang accommodirte Vorſehung iſt nichts Andres als der dem Unglauben accommodirte Glaube.

Dies ſind alſo die Proben von meiner abſtracten Dialektik. Nun zum Erſatz noch eine ergötzliche Probe theologiſcher Studien und

Kritiken. S. 207 sagt der Rec.: „Nicht egoistisch ist nur der Verstand, weil er, wie der Verf. mit Jacobi will, seinem Wesen nach atheistisch, der Verstand, der mit demselben Enthusiasmus den Floh, die Laus betrachtet, als das Ebenbild Gottes, den Menschen, der von Allem wissen will, nur nichts von Gott.“ Wie witzig und spitzig! Nur nichts von Gott! Und doch handle ich ausdrücklich auch von dem Gott des Verstandes. Und doch ist es eine nothwendige Folge von den Principien meiner Schrift (freilich nur dann, wenn sie verstanden werden), daß auch der Verstand einen Gott hat — einen Gott natürlich, der nicht die Negation, sondern die Position des Verstandes, sein Wesen ausdrückt, nichts ist, als das vergötterte Wesen des Verstandes selbst; denn Religion, oder, was eins ist, Gott haben heißt den Principien meiner Religionsphilosophie zufolge sein Wesen heilig halten, sein Wesen behaupten vergegenständlichen, verehren, verherrlichen. Aber allerdings gehört der Atheismus, der Materialismus, der Skepticismus, der Indifferentismus der Naturwissenschaft, welche pflichtgemäß mit demselben Interesse oder derselben Interesselosigkeit den Floh, die Laus, als den Menschen betrachtet, wesentlich zur Charakteristik des Verstandes — insbesondere da, wo im Gegensatz zum Herzen oder Gemüthe der Verstand bestimmt wird. Eben so oberflächlich oder vielmehr grundlos ist die Behauptung des Rec., daß nach mir nur der Verstand und zwar der Verstand, welcher den Menschen mit den Flöhen und Läusen identificirt, nicht egoistisch sei. Also wäre es nach mir Egoismus, wenn der Mensch dem Menschen aus Liebe sich opfert. Und doch ist dies gerade der wesentliche Grundsatz meiner Schrift, daß allein die unbedingte, die ungetheilte Liebe des Menschen zum Menschen, die Liebe, welche in sich selbst ihren Gott und Himmel hat, die wahre Religion — wesentlicher, ausgesprochner Grundsatz meiner Schrift, daß das höchste Wesen, welches der Mensch glauben, fühlen, denken kann, das Wesen des Menschen, seine höchste (theoretische) Aufgabe also das *Γνῶθι σαυτόν* ist — wesent-

licher, nothwendiger Folgesatz also, daß nicht der Verstand, welcher bei den Sternen, Thieren, Pflanzen, Steinen stehen bleibt und den Menschen mit ihnen amalgamirt (denn ohne sich zu diesen Wesen und Dingen hingezogen zu fühlen, ohne sich mit ihnen zu identificiren, versteht man sie nicht), sondern vielmehr der Verstand, welcher das Wesen des Menschen zu seinem Object hat, der höchste Verstand ist. Die Natur ist nach meiner Schrift das erste Princip, die Basis der Ethik und Philosophie, der Anfang zu einem neuen Leben der Menschheit, die Grundbedingung ihrer Wiedergeburt, das unerläßliche Antidotum gegen das grundverderbliche Gift des theologischen, supranaturalistischen Dünkels und Lügengeistes; aber sie ist nicht das höchste, das letzte Princip. Dieses ist vielmehr die Einheit von Ich und Du. „Ich ist Verstand, Du ist Liebe. Liebe aber mit Verstand und Verstand mit Liebe ist Geist" (S. 75). Die Natur ist aber nur deswegen die Basis der Ethik, weil der Wille nicht dem Wesen der Natur, die Natur nicht dem Wesen des Willens widerspricht — in der erhabnen und abgesonderten Stellung, die sie dem Haupte im Gegensatze zum Thorax und Unterleib gegeben, hat sie dem Willen und Verstande die Oberherrschaft über den Trieb eingeräumt.

Dies Wenige gnüge zur Berichtigung der Consequenzen, welche der Rec. aus einigen Stellen, besonders dem Schlusse meines Buches zieht. Einer besonderen Beleuchtung sind sie nicht werth. Ich bemerke nur noch, daß man es einem befangnen, beschränkten Theologen nicht verargen kann, wenn er glaubt, daß alle sittlichen Bande, die ja für ihn keinen Grund in der Natur des Menschen haben, sich auflösen, daß das Weltgebäude selbst einstürzt, so wie seine theologische Baracke zusammenfällt.

Zur Beurtheilung der Schrift: „das Wesen des Christenthums."

1842.

Die über meine Schrift: „das Wesen des Christenthums," bisher erschienenen Urtheile sind so grenzenlos oberflächlich, daß ich mich genöthigt sehe, selbst einige Data zu einer richtigen Beurtheilung derselben dem Leser an die Hand zu geben. Ein Correspondent aus Frankfurt a. M. in der Augsburger Allgemeinen Zeitung ist in seiner indiscreten Urtheilslosigkeit sogar so weit gegangen, daß er sich nicht gescheut hat, öffentlich zu behaupten, man brauche nur „einige Seiten" in meiner Schrift zu lesen, um sich zu überzeugen, daß der Verfasser dieser Schrift mit dem Verfasser „der Posaune des jüngsten Gerichts" identisch oder doch wenigstens nicht von ihm zu unterscheiden sei. Hätte derselbe statt einiger Seiten lieber nur eine einzige Seite meiner Schrift richtig gelesen, so würde er gefunden haben, daß zwischen Hegel's Methode und meiner Denkweise, zwischen der Hegelschen und meiner Religionsphilosophie, folglich auch zwischen der Posaune, welche die Resultate der „negativen Religionsphilosophie" direct aus Hegel, als hätte er Dasselbe gesagt, ableiten will, und meiner Schrift ein wesentlicher Unterschied stattfindet.

Meine Religionsphiloſophie iſt ſo wenig eine Explication der Hegelſchen, wie der Verfaſſer der Poſaune will glauben machen, daß ſie vielmehr nur aus der Oppoſition gegen die Hegelſche entſtanden iſt, nur aus dieſer Oppoſition gefaßt und beurtheilt werden kann. Was nämlich bei Hegel die Bedeutung des Secundären, Subjectiven, Formellen hat, das hat bei mir die Bedeutung des Primitiven, des Objectiven, Weſentlichen. Nach Hegel iſt z. B. die Empfindung, das Gefühl, das Herz die Form, in die ſich der wo andersher ſtammende Inhalt der Religion verſenken ſoll, damit ſie das Eigenthum des Menſchen werde; nach mir iſt der Gegenſtand, der Inhalt des religiöſen Gefühls ſelbſt nichts Anderes als das Weſen des Herzens. Dieſer weſentliche Unterſchied tritt auf eine höchſt deutliche Weiſe ſchon in der Art hervor, wie Hegel und wie ich gegen Schleiermacher, den letzten Theologen des Chriſtenthums, polemiſire. Ich tadle Schleiermacher nicht deswegen, wie Hegel, daß er die Religion zu einer Gefühlsſache machte, ſondern nur deswegen, daß er aus theologiſcher Befangenheit nicht dazu kam und kommen konnte, die nothwendigen Conſequenzen ſeines Standpunkts zu ziehen, daß er nicht den Muth hatte, einzuſehen und einzugeſtehen, daß objectiv Gott ſelbſt nichts Anderes iſt, als das Weſen des Gefühls, wenn ſubjectiv das Gefühl die Hauptſache der Religion iſt. Ich bin in dieſer Beziehung ſo wenig gegen Schleiermacher, daß er mir vielmehr zur thatſächlichen Beſtätigung meiner aus der Natur des Gefühls gefolgerten Behauptungen dient. Hegel iſt eben deswegen nicht in das eigenthümliche Weſen der Religion eingedrungen, weil er als abſtracter Denker nicht in das Weſen des Gefühls eingedrungen iſt.

Was nach Hegel Bild, iſt nach mir Sache. Nach Hegel ſind z. B. die Perſonen der Trinität nur Vorſtellungen, Vater und Sohn unangemeßne, dem organiſchen, natürlichen Leben entnommene Bilder. Nach meiner Schrift iſt gerade dies das Weſen der Trinität, daß Gott in Beziehung auf ſich ſelbſt Vater und Sohn, ein Bund ſich innigſt liebender Perſonen iſt.

Hegel identificirt die Religion mit der Philoſophie, ich hebe ihre ſpecifiſche Differenz hervor; Hegel betrachtet die Religion nur im Gedanken, ich in ihrem wirklichen Weſen; Hegel findet die Quinteſſenz der Religion nur im Compendium der Dogmatik, ich ſchon im einfachen Acte des Gebets; Hegel objectivirt das Subjective, ich ſubjectivire das Objective; Hegel ſtellt die Religion dar als das Bewußtſein eines andern, ich als das Bewußtſein des eignen Weſens des Menſchen; Hegel ſetzt darum das Weſen der Religion in den Glauben, ich in die Liebe, weil die Liebe nichts Andres iſt, als das religiöſe Selbſtbewußtſein des Menſchen, das religiöſe Verhältniß des Menſchen zu ſich ſelbſt; Hegel verfährt willkürlich, ich nothwendig; Hegel unterſcheidet, ja trennt den Inhalt, den Gegenſtand der Religion von der Form, von dem Organ, ich identificire Form und Inhalt, Organ und Gegenſtand; Hegel geht vom Unendlichen, ich vom Endlichen aus; Hegel ſetzt das Endliche in das Unendliche, weil er noch den alten metaphyſiſchen Standpunkt des Abſoluten, Unendlichen zu ſeinem Ausgangspunkt hat, und zwar ſo, daß er im Unendlichen die Nothwendigkeit der Begrenzung, Beſtimmung, Endlichkeit aufzeigt, ich ſetze das Unendliche in das Endliche; Hegel ſetzt das Unendliche dem Endlichen, das „Speculative" dem Empiriſchen entgegen, ich finde, eben weil ich ſchon im Endlichen das Unendliche, ſchon im Empiriſchen das Speculative finde, das Unendliche mir nichts Anderes iſt, als das Weſen des Endlichen, das Speculative nichts Andres, als das Weſen des Empiriſchen, auch in den „ſpeculativen Geheimniſſen" der Religion nichts Andres, als empiriſche Wahrheiten, wie z. B. in dem „ſpeculativen Myſterium" der Trinität keine andre Wahrheit als dieſe, daß nur gemeinſames Leben Leben iſt — alſo keine aparte, tranſcendente, ſupranaturaliſtiſche, ſondern eine allgemeine, dem Menſchen immanente, populär ausgedrückt, natürliche Wahrheit.

Es iſt daher nichts verkehrter, als die Gedanken meiner Schrift,

die gerade aus der Oppoſition gegen die abſtracte, d. i. von dem wirklichen Weſen der Dinge abgeſonderte Speculation entſtanden ſind, für Producte einer „abſtracten Dialektik“*) zu erklären. Sind dieſe Gedanken Producte der abſtracten oder Hegelſchen Dialektik, ſo iſt auch ihr Verfaſſer mit Haut und Haaren, mit Fleiſch und Blut, mit Knochen und Nerven ein Product der abſtracten Dialektik; denn dieſe ſeine Gedanken ſind ſein Weſen. Es iſt überhaupt nichts thörichter, als unangenehme Wahrheiten ſich dadurch vom Halſe ſchaffen zu wollen, daß man ihnen einen zufälligen Urſprung vindicirt, wie dies der oberflächliche Verfaſſer des Aufſatzes: Strauß und F. in der Leipz. Deutſchen Monatsſchrift thut. Anerkennt ihr eine Nothwendigkeit in den Dingen unter dem Monde; nun ſo dehnt auch dieſe Nothwendigkeit auf die Gedanken des Menſchen aus, denn ſie laſſen ſich nicht vom Weſen des Menſchen abtrennen. Und wollt ihr daher ein Radicalmitel gegen das immer tiefer und weiter um ſich greifende Uebel der Vernunft anwenden, ſo bleibt euch kein andres Mittel, als ſämmtlichen Ungläubigen die Köpfe abzuſchlagen. Welch ein lächerlicher Wahn, daß nur mit den Bedürfniſſen des Magens, nicht mit den Bedürfniſſen des Kopfs die Macht der Nothwendigkeit, das Schickſal der Dinge im Bunde ſtehe! Welch ein thörichtes Beſtreben, die Dampfmaſchinen und Runkelrübenzuckerfabriken in Bewegung, aber die große Denkmaſchine, den Kopf in ewigen Stillſtand verſetzen zu wollen! Welch ein Einfall, die religiöſen Wirren dadurch ſchlichten zu wollen, daß man über die Religion plötzlich nicht mehr denkt, d. h. daß man ſich zum Beſten der deutſchen Nationalintereſſen, d. h. der Dampfmaſchinen und Runkel-

*) Ueber das Wort abſtract herrſcht übrigens die größte Confuſion. So gilt jetzt ſehr vielen Leuten die unbehagliche Scheidung des Lichts und der Finſterniß, der Wahrheit und Lüge, der Vernunft und Albernheit, des Unglaubens und Glaubens für die That einer abſtracten Dialektik. Aber nur auf dieſer abſtracten Dialektik, nur auf dieſer kritiſchen Scheidung beruht die Wiederherſtellung unſrer geiſtigen und leiblichen Geſundheit.

rübenzuckerfabriken in religiösen Dingen stante pede zur Bestie degradirt! Und welch ein verwerflicher Gedanke, daß man die Religion, weil sie Sache des Gefühls sei, nicht vor das Forum der philosophischen Kritik ziehen solle! Gerade das Gegentheil. So weit unser Verstand reicht, so weit geht unser Beruf, unser Recht, unsre Pflicht. Was wir erkennen können, das sollen wir erkennen. Die theoretische Aufgabe der Menschheit ist identisch mit ihrer sittlichen. Nur der ist ein wahrhaft sittlicher, ein wahrhaft menschlicher Mensch, der seine religiösen Gefühle und Bedürfnisse zu durchschauen den Muth hat. Wer ein Knecht seiner religiösen Gefühle ist, der verdient auch politisch nicht anders denn als Knecht behandelt zu werden. Wer nicht sich selbst in der Gewalt hat, hat auch nicht die Kraft, nicht das Recht, sich vom materiellen und politischen Druck zu befreien. Wer sich in sich selbst von dunkeln, fremden Wesen beherrschen läßt, der bleibe auch äußerlich im Dunkel der Abhängigkeit von fremden Mächten sitzen. Und wer daher dem religiösen Gefühle im Gegensatze zur Freiheit des Denkens das Wort redet, der ist ein Feind der „Aufklärung" und Freiheit, der redet dem Obscurantismus das Wort, denn Alles ohne Unterschied sanctionirt der Obscurantismus des religiösen Gefühls. Selbst den Lastern, selbst dem Schrecken, der Furcht, selbst einem Deus crepitus huldigte das religiöse Gefühl der frommen Heiden. Und war es bei den Christen wesentlich anders? Hing einst nicht auch das religiöse Gefühl der Christen ebenso fest an den Gespenstern, den Teufeln, den Hexen, als an Gott? War nicht einst Alles, selbst der Lauf der Erde vom religiösen Gefühle und Glauben in Beschlag genommen? War darum eben nicht jeder Fortschritt in der Philosophie, in den Naturwissenschaften eine Negation, ein Frevel gegen das religiöse Gefühl? Und geht dasselbe nicht auch in die politische „That" über? Widersprach es dem religiösen Gefühl und Glauben unsrer Reformatoren, den Servet im Feuer zu Tode zu martern? Hat sich nicht auch in unsern Tagen wieder das religiöse Gefühl auf eine höchst arrogante

Weiſe in die Politik eingemiſcht? Und iſt es nicht überall, wo es Charakter gezeigt, abſolut negativ gegen das menſchliche Weſen aufgetreten? Ja wahrlich, purer Hohn iſt das Wort Freiheit, das Wort Aufklärung im Munde deſſen, der die Finſterniß des religiöſen Gefühls in Schutz nimmt.

Es iſt demnach eine moraliſche Nothwendigkeit, eine heilige Pflicht des Menſchen, das dunkle, lichtſcheue Weſen der Religion ganz in die Gewalt der Vernunft zu bringen; und dieſe Pflicht iſt um ſo dringender, je größer der Widerſpruch iſt, in welchem die Vorſtellungen, Gefühle und Intereſſen der Religion mit den anderweitigen Vorſtellungen, Gefühlen und Intereſſen der Menſchheit ſtehen, wie dies gegenwärtig der Fall iſt, was Niemand wird läugnen können und wollen, außer wer ſelbſt in dieſen Widerſpruch verwickelt iſt. Denn wo die Religion im Widerſpruch ſteht mit den wiſſenſchaftlichen, politiſchen, ſocialen, kurz geiſtigen und materiellen Intereſſen, da befindet ſich die Menſchheit in einem grundverdorbnen, unſittlichen Zuſtand — im Zuſtand der Heuchelei.

Wie häßlich ſtellt ſich nicht z. B. in den Naturforſchern des vielgepriesnen Englands dieſe Heuchelei dar! Sie wollen ihre naturwiſſenſchaftlichen Anſichten und Ueberzeugungen mit dem Bibelglauben in Harmonie bringen — wie fromm, wie chriſtlich! — und gleichwohl erklären ſie — o wie unchriſtlich, wie frivol! — z. B. den Glauben, daß alle Weſen und Dinge um des Menſchen willen ſeien, für einen unerträglichen Hochmuth, als wenn nicht eben dieſer, ja ein noch weit ſtärkerer, hochmüthigerer Glaube in der Bibel enthalten wäre, nicht in der Bibel die Sonne ſelbſt um des Menſchen willen ſtille ſtünde, nicht in der Bibel die ganze Natur um Iſraels willen ihre Beſchaffenheit änderte. Ja dieſer Glaube war in der Chriſtenheit ein ſo heiliger, daß man ſelbſt noch im vorigen Jahrhundert wegen der entgegengeſetzen Anſicht in den Verdacht der Irreligioſität, der Freigeiſterei kam. Die Chriſten ſagten zwar, daß die Welt nicht allein um des Menſchen,

ſondern auch der Engel willen erſchaffen ſei. Aber was ſind die Engel andres als die religiöſen Dienſtboten des Menſchen? Soll nun dieſer Zuſtand des Widerſpruchs, der Heuchelei, der ſich ſchon im Macchiavelli, im Vanini, im Leibnitz, hier nur in einer andern Weiſe, mehr noch im Carteſius, im Bayle auf das Widerwärtigſte darſtellte, in der ſogenannten „poſitiven Philoſophie" aber ſeinen tragi-komiſchen Schluß- und Culminationspunct gefunden hat, ſoll dieſer Zuſtand nicht aufgehoben werden, ſoll er ein dauernder ſein? Nein! er muß überwunden werden; dieſer Widerſpruch iſt der faulſte Fleck, der Schandfleck unſrer neuern Geſchichte, unſrer Gegenwart.

Aber wodurch ſoll er, wodurch kann er überwunden werden? Dadurch, daß man die Menſchheit gewaltſam auf den Zuſtand des erſten Chriſtenthums oder einen analogen Zuſtand wieder zurückverſetzt? Wie albern! Solche repetitoria kommen wohl im Kopf eines theologiſchen Repetenten vor, aber in natura finden ſie nicht ſtatt. Dadurch, daß man Altes und Neues pêle mêle unter einander miſcht? Nichts iſt widerlicher, nichts unausſtehlicher, als ſolcher Miſchmaſch. Oder dadurch, daß man dem alten Glauben ein modernes Kleid gibt? Das iſt eben ſo lächerlich, als wenn man einen alten Mann dadurch wieder jung machen wollte, daß man ihn in das Kleid eines Jünglings ſteckt. Wodurch alſo? Nur dadurch, daß wir uns ehrlich und redlich eingeſtehen, daß das Todte todt iſt, alle Wiederbelebungsverſuche alſo eitel und vergeblich ſind, nur dadurch, daß wir uns daher eine neue, lebensfriſche, aus unſerm eignen Fleiſch und Blut erzeugte Anſchauung der Dinge ſchaffen. Selbſttäuſchung iſt es, dieſe Geiſtesrichtung, welche einen Zuſtand des Widerſpruchs, der Heuchelei rückſichtslos negirt, als eine negative zu bezeichnen. Sie allein iſt gerade die poſitive, die ſittliche Geiſtesrichtung, denn ſie iſt nur negativ gegen Etwas, was bereits ſelbſt ein Nichts in ſich iſt, aber ſich noch immer ſtellt und geberdet, als wäre es Etwas. Poſitiv iſt allein, was wahr und gut iſt. Aber iſt nicht der ſogenannte poſitive Glaube längſt und gerade am mei-

ſten in denen, die nichts Andres als eben dieſes Wort im Munde führen, zur Caricatur, zur Lüge, zur Heuchelei, zur Selbſttäuſchung geworden? Allerdings ſollen wir conſervativ ſein, aber nota bene nur gegen das, was in ſich ſelbſt noch Lebens- und Selbſterhaltungskraft beſitzt. Ein geſundes Glied tödten iſt Frevel, Barbarei; aber ein krankes Glied amputiren, Wohlthat und Weisheit. Die Conſervation des Guten iſt gut und vernünftig, aber die des Schlechten ſelbſt eine Schlechtigkeit und Thorheit.

Was nun aber das Verhältniß der Hegelſchen Philoſophie zu dieſem Zuſtande einer welthiſtoriſchen Heuchelei betrifft, ſo kann ihr keineswegs die Ehre vindicirt werden, denſelben entlarvt und wahrhaft überwunden zu haben. Er iſt vielmehr eben ſo viel in ihr überwunden als nicht überwunden. Es gehört weſentlich zur Charakteriſtik ſeiner Philoſophie, daß ſich eben ſo gut die Orthodoxie, als die Heterodoxie auf ihn ſtützen kann und ſich wirklich geſtützt hat, daß ſich eben ſo gut die Töne der „Poſaune" aus ihr hervorbringen laſſen, als die ſüßen einſchmeichelnden Flötentöne der Harmonie des Glaubens und Unglaubens. Hegel iſt die Aufhebung des abgelebten Alten im Alten, die Aufhebung der ſupranaturaliſtiſchen Tranſcendenz des Chriſtenthums in ſelbſt ſupranaturaliſtiſcher und tranſcendenter Weiſe.

Meine Schrift iſt nun gerade hervorgegangen aus dem Beſtreben, die bisher trotz ihrer geprieſnen „Immanenz" immer noch ſo tranſcendente und deswegen ſo widerſpruchvolle und complicirte Philoſophie „zunächſt auf dem Gebiete der ſpeculativen Religionsphiloſophie" auf ihre einfachſten, dem Menſchen immanenten Elemente zu reduciren, zu ſimplificiren. Aber eben dieſe Tendenz begründet einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen der Hegelſchen und meiner Religionsphiloſophie. Daher iſt mir der Mittelpunct der Religion, die Incarnation Gottes, der Theanthropos nicht, wie dem Hegel, ein widerſpruchvolles Compoſitum von Gegenſätzen, kein ſynthetiſches, ſondern analytiſches Urtheil — die ſinnliche Conſequenz einer Prämiſſe, die

daſſelbe nur auf unſinnliche Weiſe ſagt. Daher iſt der Grund und das Reſultat meiner Schrift nicht die Identität des menſchlichen und eines andern Weſens, ſondern die Identität des Weſens des Menſchen mit ſich ſelbſt. Die Hegelſche Religionsphiloſophie ſchwebt in der Luft, meine ſteht mit zwei Beinen auf dem heimathlichen Boden der Erde feſt. Die Hegelſche Religionsphiloſophie hat kein Pathos in ſich, kein leidendes Weſen, kein Bedürfniß, kurz keine Baſis; bei mir iſt die Baſis der Religion die Anthropologie.

Ein weſentlicher Unterſchied endlich zwiſchen Hegel und meiner Wenigkeit beſteht darin, daß Hegel Profeſſor der Philoſophie war, ich aber kein Profeſſor, kein Doctor bin, Hegel alſo in einer akademiſchen Schranke und Qualität, ich aber als Menſch, als purer blanker Menſch lebe, denke und ſchreibe — kein Wunder, daß ich daher im Gegenſatz zur Hegelſchen Religionsphiloſophie auch nichts weiter aus der Religion herausbringe, als eben den Menſchen. Die weſentliche Tendenz der philoſophiſchen Thätigkeit kann überhaupt keine andre mehr ſein, als die, den Philoſophen zum Menſchen, den Menſchen zum Philoſophen zu machen. Der wahre Philoſoph iſt der univerſelle Menſch — der Menſch, der für alles weſentlich Menſchliche Sinn und Verſtand, alſo den Sinn und Verſtand der Gattung hat. Die Philoſophie ſoll nicht die Wiſſenſchaft einer beſondern Facultät, keine abſtracte Qualität ſein; ſie ſoll das ganze Weſen des Menſchen, alle Facultäten in ſich faſſen. Zum Philoſophen gehört daher nicht nur der Actus purus des Denkens, ſondern auch der Actus impurus oder mixtus der Leidenſchaft, der ſinnlichen Receptivität, die uns allein in den univerſalen Conflux der wirklichen Dinge verſetzt. Die Philoſophie als Sache einer beſondern Facultät, als Sache des bloßen abgeſonderten Denkens iſolirt und entzweit den Menſchen; ſie hat daher die übrigen Facultäten nothwendig zu ihrem Gegenſatze. Nur dann erſt wird die Philoſophie von dieſem Gegenſatze frei, wenn ſie den Gegenſatz zur Philoſophie in ſich ſelbſt aufnimmt. Darum ſtimme ich

dem Verfasser der Posaune auch hierin nicht bei, wenn er über das gegenwärtige Schicksal der Philosophie in Deutschland klagt. Es ist allerdings eine Thatsache, daß es bereits so weit gekommen ist bei uns, daß Philosophie und Professur der Philosophie absolute Widersprüche sind, daß es ein specifisches Kennzeichen eines Philosophen ist, kein Professor der Philosophie zu sein, umgekehrt ein specifisches Kennzeichen eines Professors der Philosophie, kein Philosoph zu sein. Aber der Philosophie gereicht diese humoristische Thatsache nur zum Vortheil. Dadurch, daß die Philosophie vom Katheder herabgestiegen, ist sie eben äußerlich, factisch schon über die armseligen Schranken einer Facultätswissenschaft erhoben, ist sie nicht mehr zu einer bloßen Professoralangelegenheit, sondern zur Sache des Menschen, des ganzen, freien Menschen gemacht. Mit dem Austritt der Philosophie aus der Facultät beginnt daher eine neue Periode der Philosophie. Erst mit Wolf wurde die neuere Philosophie zu einer förmlichen Facultätswissenschaft. Leibnitz, Spinoza, Carteſius, G. Bruno, Campanella waren keine Professoren der Philosophie. Die Universitäten sträubten sich vielmehr aus allen Kräften gegen das Licht der neuern Philosophie; die Universitäten hatten es überhaupt von jeher, mit Ausnahme weniger, schnell vorübergeeilter Lichtmomente in ihrer Geschichte, nur mit dem todten, abgemachten, nicht dem lebendigen, schaffenden Wissen zu thun. In Leipzig waren die Professoren der Philosophie einst förmlich verbunden, nicht von der Lehre des Aristoteles abzuweichen, selbst nicht einmal in der Dialektik. (H. ab Elswich de varia Aristotelis in Scholis Protestantium Fortuna. 1720. p. 73. p. 68.) Und die österreichischen Universitäten wurden unter Ferdinand III. sogar eidlich verpflichtet, die Lehre von der unbefleckten Empfängniß der Mutter Gottes zu vertheidigen (Jöcher Gelehrtenlexikon Art. Jo. Gans). Stehen unsre heutigen Universitäten auf einem höhern, freiern Standpunct? Dank darum, lauten aufrichtigen Dank den Reactionen gegen die Philosophie! Sie haben die Philosophie wieder auf ihren ursprünglichen Boden ver-

ſetzt, auf den antediluvianiſchen und folglich ante- und antitheologiſchen Boden des Paradieſes, wo mit dem erſten Menſchen auch der erſte Philoſoph geboren wurde. Die neue Periode der Philoſophie beginnt mit der Incarnation der Philoſophie. Hegel gehört in das alte Teſtament der neuen Philoſophie. Hegel überwindet das Weſen der Philoſophie als einer abſtracten Facultät, aber ſelbſt nur in abstracto; es iſt nicht überwunden; er iſt ſelbſt noch im Scholaſticismus befangen. Die menſchgewordne Philoſophie iſt allein die poſitive, d. i. wahre Philoſophie. Die einfachſten Wahrheiten ſind es gerade, auf die der Menſch immer erſt am ſpäteſten kommt. So ging dem einfachen Copernicaniſchen Syſtem das verwickelte Ptolemäiſche Syſtem voraus.

Das Wesen des Glaubens im Sinne Luther's.

1844.

Keine Religionslehre widerspricht, und zwar mit Wissen und Willen, mehr dem menschlichen Verstand, Sinn und Gefühl, als die lutherische. Keine scheint daher mehr als sie den Grundgedanken vom „Wesen des Christenthums" zu widerlegen, keine mehr als sie einen außer- und übermenschlichen Ursprung ihres Inhalts zu beweisen; denn wie könnte der Mensch von selbst auf eine Lehre kommen, welche den Menschen auf's Tiefste entwürdigt und erniedrigt, welche ihm, wenigstens vor Gott, d. h. in der höchsten, aber eben deswegen allein entscheidenden Instanz, alle Ehre, alles Verdienst, alle Tugend, alle Willenskraft, alle Gültigkeit und Glaubwürdigkeit, alle Vernunft und Einsicht unbedingt abspricht? So scheint es; aber der Schein ist noch nicht das Wesen.

Gott und Mensch sind Gegensätze. „Wenn wir Menschen uns recht abmalen, wie wir sein für und gegen Gott, so werden wir befinden, daß zwischen Gott und uns Menschen ein großer Unterscheid ist und größer, denn zwischen Himmel und Erden, ja es kann keine Ver-

gleichung gegeben werden. — Gott ist ewig, gerecht, heilig, wahrhaftig und in Summa Gott ist alles gutes. Dagegen aber der Mensch ist sterblich, ungerecht, lügenhaftig, voll Untugend, Sünde und Laster. Bei Gott ist alles guts, bei den Menschen ist Tod, Teufel und höllisch Feuer. Gott ist von Ewigkeit und bleibet in Ewigkeit. Der Mensch stecket in Sünden und lebet mitten im Tode alle Augenblicke. Gott ist voll Gnade; der Mensch ist voll Ungnade und unter Gottes Zorn. Das ist der Mensch gegen Gott zu rechnen.'' (Luther's Schriften und Werke. Leipzig 1729. Th. XVI. S. 536. *) Jedem Mangel im Menschen steht eine Vollkommenheit in Gott gegenüber: Gott ist und hat gerade das, was der Mensch nicht ist und hat. Was man Gott beilegt, wird dem Menschen abgesprochen, und umgekehrt, was man dem Menschen gibt, entzieht man Gott. Ist z. B. der Mensch Autodidakt und Autonom (Selbstgesetzgeber), so ist Gott kein Gesetzgeber, kein Lehrer oder Offenbarer; ist es dagegen Gott, so fehlt dem Menschen die Fähigkeit eines Lehrers und Gesetzgebers. Je weniger Gott ist, desto mehr ist der Mensch; je weniger der Mensch, desto mehr Gott.

Willst du daher Gott haben, so gib den Menschen auf; willst du den Menschen haben, so verzichte auf Gott — oder du hast keinen von beiden. Die Nichtigkeit des Menschen ist die Voraussetzung der Wesenhaftigkeit Gottes; Gott bejahen heißt: den Menschen verneinen, Gott verehren: den Menschen verachten, Gott loben: den Menschen schmähen. Die Herrlichkeit Gottes gründet sich nur auf die Erbärmlichkeit des Menschen, die göttliche Seligkeit nur auf das menschliche Elend, die göttliche Weisheit nur auf die menschliche Thorheit, die göttliche Macht nur auf die menschliche Schwachheit.

„Gottes Natur ist, daß er seine göttliche Majestät und Kraft erzeiget durch Nichtigkeit und Schwachheit. Er spricht selbst zu

*) Diese Ausgabe in 23 Foliobänden von 1729 bis 1740 ist immer gemeint, wenn von nun an nur der Theil und die Seitenzahl angegeben werden.

Paulo 2 Cor. 12: „Meine Kraft ist in denen Schwachen mächtig." (Th. VI. S. 60.) „Meine Kraft kann nicht mächtig sein denn nur in eurer Schwachheit. Wo Du nicht schwach sein wirst, so hat meine Kraft an Dir nichts zu thun. Wenn ich Dein Christus sein soll und Du wiederum mein Apostel, so wirst Du Deine Schwachheit mit meiner Kraft, Deine Thorheit mit meiner Weisheit, mein Leben mit Deinem Tode zusammenreimen müssen." (Th. III. S. 284.) „Gott allein gehöret zu die Gerechtigkeit, die Wahrheit, die Weisheit, die Kraft, die Heiligkeit, die Seligkeit und alles Gute. Uns aber gehört zu die Ungerechtigkeit, die Thorheit, die Lügen, die Schwachheit und alles Böse, wie dieses alles in der Schrift überflüssig bewiesen wird. Denn die Menschen sind Lügner, heißt es Psalm 116, 11. und Hos. 13: Israel, das Verderben ist Dein. Daher mangeln wir alle des Ruhms, den wir vor Gott haben sollten, auf daß sich vor ihm kein Fleisch rühme, wie Paulus Röm. 3 spricht ꝛc. Derowegen kann die Ehre Gottes nicht erzählet werden, wo nicht zugleich mit die Schande derer Menschen erzählet wird. Und Gott kann nicht vor wahrhaftig und gerecht und barmherzig gerühmt werden, wo wir nicht vor Lügner und Sünder und elende Leute öffentlich ausgegeben werden." (Th. V. S. 176.)

Entweder — Oder. Entweder ein Teufel gegen den Menschen — „alle Menschen außer Christo sind Teufelskinder" (Th. XVI. S. 326) — aber ein Engel gegen Gott — „Christus und Adam (d. i. Gott und Mensch) sind gegen einander zu halten, wie Engel und Teufel" (Th. IX. S. 461.) — oder ein Teufel gegen Gott, aber ein Engel gegen den Menschen. Ist der Mensch frei, wahr, gut, so ist Gott umsonst gut, wahr und frei; es ist keine Nothwendigkeit, kein Grund da, daß Gott es sei. Die Nothwendigkeit Gottes überhaupt beruht ja nur darauf, daß er ist und hat, was wir nicht sind und haben. Sind wir, was er ist, wozu ist er? Ob er ist oder nicht

ist — es ist einerlei; wir gewinnen nichts durch sein Sein und verlieren nichts durch sein Nichtsein; denn wir haben an Gott nur eine Wiederholung von uns selbst. Nur, wenn Das, was in Gott ist und Gott zu Gott macht, nicht ist, wenn Gott selbst nicht ist, nur dann ist sein Sein für den Kopf eine Nothwendigkeit, für das Herz ein Bedürfniß. Dieß ist aber nur der Fall, wenn die wesentlichen, d. h. die Gott zu Gott machenden Eigenschaften, wie z. B. Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, Wahrheit, Freiheit, nicht auch in uns sind; denn sind sie auch in uns, so bleiben sie, Gott mag sein oder nicht sein, und es ist daher an die Annahme eines Gottes kein wesentliches Interesse geknüpft. Nur dann also, wenn ein herber, durchdringender Unterschied oder vielmehr Gegensatz zwischen uns und Gott besteht, ist die Gleichgültigkeit, ob er ist oder nicht ist, aufgehoben.

Wir heben den Unterschied Gottes von uns nicht auf — höre ich die Mittelmäßigen einwerfen — wenn wir auch dem Menschen Güte, Freiheit und andere Eigenschaften Gottes zuschreiben, denn wir legen diese Eigenschaften dem Menschen nur in einem beschränkten, niedrigen, Gott aber im höchsten Grade bei. Allein ein Vermögen, eine Kraft oder Eigenschaft, die wirklich, ihrer Natur nach einer Steigerung fähig ist — denn nicht alle Eigenschaften sind einer Steigerung natur- oder vernunftmäßig fähig — die verdient erst da als solche anerkannt und mit ihrem eigenthümlichen Namen benannt zu werden, wo sie den höchsten Grad erreicht. Der Superlativ ist hier erst der wahre Positiv. Die höchste Freiheit ist erst Freiheit — ausgemachte, entschiedne, wahre, dem Begriffe der Freiheit entsprechende Freiheit. Was einer Steigerung fähig ist, das schwankt noch zwischen sich und seinem Gegentheil, zwischen Sein und Nichtsein. So schwankt z. B. ein Künstler niedrigen, folglich steigerungsfähigen Rangs zwischen Künstler sein und Nicht-Künstler sein. Erst ein Künstler ersten Rangs ist unbedingt, unbestritten ein Künstler; nur der letzte, äußerste Grad — nur das Extrem ist überall erst Wahrheit. Ist also Gott der höchst Gute, der

höchst Freie — nun so bekennt, daß Er auch allein erst gut und frei ist, und laßt eure mittelmäßige Freiheit, eure mittelmäßige Güte zum Teufel fahren.

„Der Namen freier Wille sich zum Menschen nicht reimet, sondern ist ein göttlicher Titel und Name, den Niemand führen soll noch mag, denn allein die hohe göttliche Majestät, denn Gott der Herr allein thut (wie der Psalm 115 sagt), was und wie er will, im Himmel, auf Erden, im Meer und allen Tiefen. Wenn ich das von einem Menschen sage, ist's gleich, als wenn ich sagte: Ein Mensch hat göttliche Gewalt und Kraft; das wäre die höchste Gotteslästerung auf Erden und ein Raub göttlicher Ehre und Namens."
„Derhalben, wenn man die Gnade und die Hülfe der Gnade preiset, so wird auch zugleich gepredigt, daß der freie Wille nichts vermag. Und ist eine gute, starke, feste, gewisse Folge, wenn ich sage: die Schrift preiset allein Gottes Gnade, darum ist der freie Wille nichts." (Th. XIX. S. 28. S. 121.)

Was aber vom freien Willen oder der Gnade Gottes — denn die Gnade ist nichts andres als der göttliche Wille — gilt, Dasselbe gilt von allen andern Eigenschaften Gottes, gilt von Gott selbst. Die Göttlichkeit, die Preis- und Anbetungswürdigkeit Gottes beruht eben nur darauf, daß Er das hat, was wir nicht haben; denn was man selbst hat, schätzt und preist man nicht. Wenn der Mensch selig wäre — selig in dem überschwänglichen Sinne, als es der Christ verlangt —; wie käme er dazu, ein anderes Wesen außer sich als ein seliges Wesen sich vorzustellen und ob dieser Eigenschaft zum Gegenstand seiner Verehrung und Anbetung zu machen? Selig preist nur der Gefangene den Freien, der Kranke den Gesunden. Seligkeit existirt nur in der Phantasie, nicht in der Wirklichkeit, nur in der Vorstellung vom Besitze, nicht im Besitze selbst. Nur als Gegenstand der Vorstellung, nur in der Entfernung, der Trennung wird das Triviale zum Idealen, das Irdische Himmlisches, das Menschliche Göttliches. Heilig ist uns vergangnes, nicht

gegenwärtiges Glück, heilig der Todte, nicht der Lebendige, kurz heilig nur ein Gegenstand, so lange er ein Gegenstand in der Vorstellung, nicht in der Wirklichkeit ist. Alle Naturkörper waren eben deswegen Gegenstände religiöser Verehrung, so lange sie nur Gegenstände der Vorstellung, der Phantasie, nicht der wirklichen Naturanschauung, folglich nicht als Das, was sie in Wirklichkeit sind, den Menschen Gegenstand waren. So waren den Griechen die Gestirne Gegenstände religiöser Verehrung, d. h. sie sahen die Gestirne nicht als Gestirne an, sie stellten sie sich vor als überirdische lebendige Wesen. Aber einige griechische Philosophen stürzten diese Götter vom Throne, d. h. sie versetzten die Gestirne aus dem Himmel der Phantasie auf die Erde der Naturanschauung, erkannten ihre Ununterschiedenheit von dem profanen Erdkörper. Wer daher dem Menschen Eigenschaften Gottes beilegt, d. h. die göttlichen Eigenschaften aus Gegenständen der Vorstellung zu Gegenständen der Wirklichkeit, des Besitzes macht, der hebt nicht nur den himmlischen Zauber der Religion, sondern auch das Bedürfniß eines Gottes, das Fundament der Religion auf. Die Religion ist nämlich das Band zwischen Gott und dem Menschen; aber wie jedes Band, beruht auch dieses nur auf Bedürfniß, auf Mangel. Habe ich aber, was Gott hat, so fehlt nichts, wenn Gott fehlt. Aber nur wenn mir Etwas fehlt, wenn Gott fehlt, ist mir Gott ein Bedürfniß. Nur dem Unseligen ist die Seligkeit, nur dem Sklaven die Freiheit ein Bedürfniß. Auf die Freiheit Gottes reimt sich nur die Knechtschaft des Menschen; bin ich dagegen frei, nun so bin ich vor allen Dingen auch frei von Gott. Die Huldigungen, die vom Standpunkt der Freiheit Gott dargebracht werden, sind höchstens nur noch Höflichkeitsbezeugungen, Galanterien, Complimente. Nur in dem Munde der Noth, des Elends, des Mangels hat das Wort: Gott Gewicht, Ernst und Sinn; aber auf den Lippen der religiösen Freiherren — freilich auch der politischen — klingt das Wort: Gott nur wie Spott.

Was also Gott ist, das kann unmöglich der Mensch sein, wenn

Gott nicht ein bloßer Luxusartikel sein soll. Diese Unmöglichkeit, diese Nothwendigkeit, daß jede Bejahung in Gott eine Verneinung im Menschen voraussetzt, ist die Grundlage, worauf Luther sein Gebäude aufgeführt und die römisch-katholische Kirche zertrümmert hat. Ist Gott gut, so ist der Mensch böse, so ist es folglich Gotteslästerung, Gottesverläugnung, wenn der Mensch sich gute Handlungen, gute Werke zuschreibt; denn Gutes kommt nur aus Gutem, „gute Früchte setzen einen guten Baum voraus;" wer sich daher gute Werke zutraut, legt sich gutes Wesen bei, maßt sich eine göttliche Eigenschaft an, macht sich in der That selbst zu Gott. Ist Gott selbst der Versöhner des Menschen mit Gott, Gott der Heiland, der Sündentilger, der Seligmacher der Menschen; so kann nicht der Mensch der Tilger seiner Sünden, der Heiland von sich selbst sein — und folglich sind alle sogenannten verdienstlichen Werke, die der Mensch thut, alle Leiden und Martern, die er sich auferlegt, um seine Sünden abzutilgen, sich mit Gott zu versöhnen, sich die göttliche Huld und Seligkeit zu erwerben, eitel und nichtig — eitel und nichtig also der Rosenkranz, die Fastenspeise, die Wallfahrt, die Messe, der Ablaßkram, die Mönchskappe, der Nonnenschleier.

„Können wir eine Sünde mit Werken vertilgen und Gnad erlangen, so ist Christus Blut ohne Noth und Ursach vergossen *)." (Th. XVIII. S. 491.) „Jüdischer Glaube ist durch Werk und Selbstthun Gottes Gnade erlangen, Sünde büßen und selig werden. Damit muß Christus ausgeschlossen werden, als der nicht noth oder je nicht groß noth sei. — Sie sagen, durch das strenge Leben wollen sie ihre Sünde büßen und selig werden, geben das den Werken

*) Unter Werken versteht L. keineswegs nur die äußerlichen, ceremoniellen, gottesdienstlichen Werke, sondern auch die moralischen Werke. S. L.'s Briefe, Sendschreiben und Bedenken von de Wette Th. I. S. 40 und L.'s Werke z. B. Th. XXI S. 283. Th. XVII. 144—45.

und geiſtlichen Stande, das allein Chriſto und dem Glauben eignet. Was iſt denn das andres, denn Chriſtum verläugnen?" (Ebend. S. 45.) „Wohin führen dieſen Glauben die Papiſten? Eigentlich auf ſich ſelbſt. Denn ſie lehren die Menſchen vertrauen auf ihre Verdienſte — der Papiſten und Mönche nennet ſich keiner mit dem Namen Chriſtus, ihr keiner ſpricht, ich heiße und will geheißet und genennet ſeyn Chriſtus; aber ſie ſprechen dennoch alleſamt: Ich bin Chriſtus. Des Namens enthalten ſie ſich wohl, aber des Amts, des Werkes und Perſon maßen ſie ſich an". (Ebend. S. 75.) „Was vergiebet Gott, wenn wir für alle Sünde genug thun?" (Th. XVII. S. 328.) „Wenn nun um unſer Reu willen die Sünden vergeben würden, ſo wäre die Ehre unſer und nicht Gottes." (Ebend. S. 356.) „Die zwey leiden ſich nicht zugleich und können nicht beiſammen ſeyn, glauben, daß wir um Chriſti willen ohne unſer Verdienſt Gottes Gnade haben, und halten, daß wir es auch durch Werke erlangen müſſen. Denn ſo es möchte durch uns verdienet werden, ſo dürften wir Chriſti nichts darzu." (Th. XIII. S. 656.) „Es muß der zwey eines untergehen; ſtehe ich auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit, ſo ſtehe ich nicht auf meinem Verdienſt und Werke; alſo wiederum ſtehe ich auf meinen Werken und Verdienſte, ſo ſtehe ich nicht auf Gottes Gnade." (Ebend. S. 639.)

Gnade oder Verdienſt; Gnade hebt Verdienſt, Verdienſt Gnade auf. Aber die Gnade gehört dem Glauben an, das Verdienſt dem Werk, und der Glaube gehört Gott an, das Werk dem Menſchen; denn im Glauben bethätige ich Gott, im Werke mich, den wirkenden Menſchen. Alſo mußt Du es entweder mit Gott oder mit dem Menſchen halten, entweder an Gott glauben und am Menſchen verzweifeln, oder an den Menſchen glauben und an Gott verzweifeln. Zugleich kannſt Du nicht an Gott glauben und an Gott verzweifeln, zugleich nicht um gnädige Unterſtützung betteln und eignes Vermögen beſitzen, zugleich nicht Knecht und Herr, zugleich nicht Luthe-

raner und Papiſt ſein. Ganz für Gott und wider den Menſchen, oder ganz für den Menſchen und wider Gott.

Luther nun entſcheidet ſich ganz, unbedingt — L. iſt ein ganzer Mann — für Gott wider den Menſchen — Gott iſt ihm, wie wir geſehen, Alles, der Menſch Nichts*); Gott die Tugend, die Schönheit, die Anmuth, die Kraft, die Geſundheit, die Liebenswürdigkeit; der Menſch das Laſter, die Widerlichkeit, die Häßlichkeit, die Nichtswürdigkeit und Nichtsnutzigkeit in Perſon. Luthers Lehre iſt göttlich, aber unmenſchlich, ja barbariſch, eine Hymne auf Gott, aber ein Pasquill auf den Menſchen.

Aber ſie iſt nur unmenſchlich im Eingang, nicht im Fortgang, in der Vorausſetzung, nicht in der Folge, im Mittel, nicht im Zwecke.

Die Wohlthat des Tranks empfindet nur der Durſtige, die Wohlthat der Speiſe nur der Hungrige. Keine Befriedigung, kein Genuß ohne Bedürfniß. Wohl iſt Pein und Qual der Hunger für ſich ſelbſt, der Hunger ohne Speiſe; aber der Hunger iſt ja nicht um ſeinetwillen, ſondern um der Speiſe willen gegeben; er ſoll nicht bleiben, ſondern vorübergehen; er hat ſeinen Endzweck nicht in ſich, ſondern in ſeinem Gegenſatz — in der Befriedigung. Iſt alſo ein Weſen deswegen elend und nichtig, weil es dem Hungerleiden unterworfen iſt? Mit Nichten; denn dieſes Leiden iſt ein Leiden zu ſeinem Heile, ein Wehe zum Wohle, eine Noth zum Genuß. Nur dann wäre es wahrhaft elend und nichtig, wenn es zum Hunger und folglich zum Nichtſein verdammt wäre, denn unbefriedigter Hunger endet nur im Ende des Menſchen. Aber dieſe Annahme iſt — mit Ausnahme regelwidriger Fälle, die nicht zu rechnen ſind — widerſinnig, hebt ſich ſelbſt auf; denn der Sinn des Hungers iſt der Genuß der Speiſe; der Hunger iſt ja nichts weiter als das Verlangen der Speiſe.

---

*) Der Ausdruck, daß der Menſch oder die Creatur gegen Gott Nichts iſt, weil ſie von ihm aus Nichts geſchaffen, findet ſich öfter bei Luther z. B. Th. II. S. 296.

Und eben so ist es mit der lutherischen Lehre. Sie versetzt dich in den Zustand des Hungers, wo dem Menschen alle seine Kräfte versagen, sein Muth sinkt, sein Selbstgefühl schwindet, wo er verzweiflungsvoll ausruft: ach! wie so gar nichts ist doch der Mensch ohne Speise; aber sie versetzt dich nur in diesen unmenschlichen Zustand, um dir durch den Hunger den Genuß der Speise zu würzen: „Der Herr Christus schmecket Niemand, denn einer hungrigen und durstigen Seele. — Die Speise gehört nicht für eine satte Seele". (Th. III. S. 545.) „Die schmecken es aber am besten, die in Todesnöthen liegen oder die das böse Gewissen drückt: da ist der Hunger ein guter Koch, wie man spricht, der machet, daß die Speise wohl schmecket. — Aber jene verstockten Leute, so da in eigner Heiligkeit leben, auf ihre Werke bauen und ihre Sünde und Unglück nicht fühlen, die schmecken das nicht. Wer am Tische sitzt und hungrig ist, dem schmecket alles wohl; der aber vorhin satt ist, dem schmecket nichts, sondern hat auch ein Grauen über der allerbesten Speise". (Th. XI. S. 502—3.) Keine Speise ohne Hunger — so keine Gnade ohne Sünde*), keine Erlösung ohne Noth, kein Gott, der Alles ist, ohne einen Menschen, der Nichts ist. Was der Hunger nimmt, ersetzt die Speise. Was Luther im Menschen dir nimmt, das ersetzt er in Gott dir hundertfältig wieder.

Luther ist nur inhuman gegen den Menschen, weil er einen humanen Gott hat und weil die Humanität Gottes den Menschen der eignen Humanität überhebt. Hat der Mensch, was Gott hat, so ist Gott überflüssig, der Mensch ersetzt die Stelle Gottes; aber eben so umgekehrt: hat Gott, was an sich der Mensch hat, so ersetzt Gott die Stelle des Menschen; so ist es nicht nothwendig, daß der Mensch

---

*) „Dieweil sie das nicht wollen lassen Sünde und böse seyn, das wahrhaftig Sünde und böse ist, so lassen sie auch das nicht Gnade seyn, das Gnade ist, von welcher die Sünde sollte vertrieben werden. Als wer nicht will krank seyn, der läßt auch die Arznei ihm keine Arznei seyn". (Th. XVII. S. 374.)

Mensch ist. Denkt Gott für den Menschen — das thut er aber, indem er sich offenbart, sich ausspricht, d. h. dem Menschen vorsagt, was er ihm nachsagen, was er von ihm denken soll — so braucht der Mensch nicht Selbstdenker zu sein; ist Gott ein für den Menschen und dessen Heil und Seligkeit thätiges Wesen, so ist die Thätigkeit des Menschen für sich selbst überflüssig: Gottes Thun hebt mein Thun auf. „So es Christus thut, so muß ich's nicht thun. Eins muß heraus: entweder Christus oder mein eigen Thun." (Th. XXII. S. 124.) Hat Gott Sorge für dich, Liebe zu dir, so ist deine Selbstsorge, deine Selbstliebe unnöthig; trägt Gott dich auf den Händen, so brauchst du nicht auf deinen eignen Beinen zu stehen und gehen. Und du kommst eben so gut, ja noch besser auf den Händen eines Andern an das Ziel deiner Wünsche, als auf deinen eignen Beinen.

„Ey so heb dich du leidiger Teufel! Du willst mich dahin treiben, daß ich soll für mich sorgen, so doch Gott allenthalben spricht: Ich soll ihn lassen für mich sorgen und sagt: Ich bin dein Gott, d. i.: Ich sorge für dich, halt mich dafür und lasse mich sorgen, wie S. Peter spricht: Werfet alle eure Sorge auf ihn, denn er sorget für euch. Und David: Wirf dein Anliegen auf den Herrn, der wird dich versorgen. Der leidige Teufel, der Gott und Christo feind ist, der will uns — auf uns selbst und auf unsre Sorge reißen, daß wir uns sollen Gottes Amt (welches ist für uns sorgen und unser Gott seyn) unterwinden". (Th. XXII. S. 517.) „Wo Christi Jünger sind, die dürfen für sich und für ihre Sünde und zu ihrer Seligkeit nichts thun, sondern das hat Christus Blut schon gethan und alles ausgericht, und sie geliebt, daß sie sich selbst nicht mehr dürfen lieben oder suchen oder etwas guts wünschen". (Th. XVIII. S. 488.) „Deine Augen sollen zu seyn über dich, dieweil meine Augen offen sind über dich". (Th. V. S. 376.)

Gott und Mensch sind gegen einander, wie Mann und Weib — ein von Luther und überhaupt den Christen häufig gebrauchtes Gleich-

niß. Wenn das Weib für mich kocht, wäscht, spinnt, so brauche ich nicht selbst zu kochen, zu spinnen, zu waschen; wo das Weib thätig ist, bin ich unthätig, wo es Etwas ist, da bin ich Nichts. Was ich überhaupt an dem Weibe habe, das brauche ich nicht an mir selbst zu haben; denn was des Weibes ist, ist doch des Mannes, wenn gleich das Weib ein anderes Wesen, ein Wesen außer dem Manne ist. Will daher der Mann selber sein und thun, was ihm das Weib ist und thut, will er selbst das Weib sich ersetzen, so vergeht er sich schmählich. Wenn ich nun aber dem Manne die Selbstbefriedigung verwehre, bin ich deswegen ein unmenschlicher Barbar gegen ihn? Durchaus nicht; denn ich verbiete ihm nicht die Befriedigung; ich verbiete ihm nur, daß er selbst sich befriedige, daß er *in sich selbst* suche, was er nur *außer sich* suchen soll und nur außer sich naturgemäß finden kann.

Gerade so ist es nun mit Gott. Was du in Gott hast, das hast du allerdings nicht in und an dir selbst, aber gleichwohl *hast* du es — es ist *Dein*, zwar nicht so, wie dein Arm, dein Bein Dein ist, aber so, wie dein Weib *Dein* ist. Es ist Dein nicht als *Eigenschaft* von Dir, sondern als *Gegenstand*, aber als ein Gegenstand, der nicht zufällig, sondern *wesentlich* ein Gegenstand *für Dich* ist, denn er hat, was Dir fehlt, gehört also zu Dir selbst. Gott *ist*, was Du *nicht* bist; aber gerade deswegen ist er Dir eben so unentbehrlich, als die Speise dem Hunger, der Trank dem Durste, das Weib dem Manne. Und Er ist, was Du nicht bist, eben deswegen, *weil* Du es nicht bist. Gott ist wahrhaftig, weil wir Lügner, gut, weil wir böse, human, menschlich, weil wir wilde Bestien sind. In Gott ergänzt, befriedigt sich der Mensch; in Gott ist des Menschen mangelhaftes Wesen vollkommenes Wesen. Suchet, so werdet ihr finden. Was ihr bei Luther im Menschen vermißt, das findet ihr in Gott. Was uns als *Gegenstand der Selbstthätigkeit, des Willens* in Nichts verschwunden ist: das menschliche Wesen — das strahlt uns als *Gegenstand des Glaubens* selbst als *göttliches Wesen* entgegen. In sich ist und

vermag der Menſch Nichts, aber in Gott, d. h. im Glauben iſt und vermag er Alles — ſelbſt über Gott. „Gott thut den Willen des Gläubigen" *).

Oberflächlich betrachtet, unterſcheidet ſich der lutheriſche Glaube ſeinem weſentlichen Gegenſtand und Inhalt nach nicht von dem katholiſchen Glauben. Gott iſt, wie es im Niceniſchen Symbolum heißt, „um uns Menſchen und um unſrer Seligkeit willen Menſch worden, für uns gekreuzigt, gelitten, begraben und auferſtanden" — das iſt der Grundartikel des lutheriſchen, daſſelbe der Grundartikel des katholiſchen Glaubens. Luther hat ja ſo nichts weiter gethan, als daß er das Glaubensſyſtem Auguſtins, des einflußreichſten Kirchenvaters der katholiſchen Kirche, wieder ans Licht gezogen hat. Woher ſollte alſo dem weſentlichen Inhalt nach ein erheblicher Unterſchied zwiſchen Luther und der katholiſchen Kirche kommen? Allein Luther weicht dadurch ſogleich von der alten Leier ab, daß er auf das „um uns Menſchen willen", auf das „für uns" alles Gewicht legt, daß er nicht die Menſchwerdung, die Auferſtehung, das Leiden Chriſti an und für ſich ſelbſt, ſondern das für uns Menſchwerden, das für uns Leiden Chriſti zum weſentlichen Inhalt und Gegenſtand des Glaubens macht, während die Katholiken ſich mehr nur an die bloße Thatſache, an den Gegenſtand für ſich ſelbſt hielten.

So beherzigten die Katholiken nur, daß Chriſtus gelitten, aber nicht, daß er für uns gelitten. Allerdings war es für ſie auch eine rührende, ja entzückende Vorſtellung, daß Gott um der Menſchen willen gelitten, aber keine praktiſche, erfolgreiche Wahrheit; ſonſt würden ſie nicht aus dem Leiden Chriſti die Nothwendigkeit des eignen Leidens zur Erlangung der Seligkeit und Verſöhnung mit Gott gefolgert haben. Denn hat Chriſtus wirklich für uns gelitten, ſo iſt eben unſer Leiden

*) Die Stellen mit bloßen Anführungszeichen ſind ſolche, die auch im „Weſen des Chriſtenthums", dort mit Angabe ihres Orts, angeführt werden.

überflüſſig und eitel; was durch unſer Leiden erreicht werden ſoll, iſt bereits erreicht durch Chriſti Leiden — oder — ein erſchreckliches Oder! — Chriſtus hat umſonſt gelitten. Aber nein! ſein Leiden iſt genug, ſein Leiden hebt unſer Leiden auf; ſein Leiden iſt unſer Leiden. Hat er für uns gelitten, ſo haben wir ja bereits in ihm gelitten; wenn ich für Andere handle, ſo handle ich ja an ihrer ſtatt und überhebe ſie daher der Nothwendigkeit, für ſich ſelbſt zu thun, was ich für ſie gethan. Wenn ich aber das Leiden Chriſti nur zu einem Exempel mache, welches ich durch eignes Leiden nachahmen und repetiren ſoll, ſo mache ich das Leiden für ſich ſelbſt zum Gegenſtand, gebe ihm ſelbſtändige Bedeutung. Allein nicht das Leiden war Gegenſtand und Zweck des Leidens Chriſti, ſondern unſer Heil, unſre Erlöſung. Er hat gelitten für uns, d. h. er hat uns befreit, erlöſt vom Leiden. Allerdings ſollen wir nach Luther, ſo lange wir hier in dieſem Jammerthal weilen, wo die Folgen der Erlöſung Chriſti keineswegs ſich vollſtändig verwirklichen, das Leiden Chriſti auch als ein Exempel, geduldig und ergeben gleich ihm zu leiden, uns vorhalten. Aber dieſes unſer Leiden iſt nicht Leiden zum Zweck der Verſöhnung und Erlöſung, hat nur moraliſche, nicht mehr religiöſe Kraft und Bedeutung, wie im Katholicismus. Nicht alſo außer uns, nicht im Gegenſtande, ſondern in uns liegt der Zweck und Sinn des Glaubensgegenſtandes. Nicht daß Chriſtus Chriſtus, daß er Dir Chriſtus, nicht daß er geſtorben, daß er gelitten, daß er Dir geſtorben, Dir gelitten — Das iſt die Hauptſache.

„Was haben wir im Pabſtthum angerichtet? Bekennet haben wir, daß Er (Chriſtus) Gott und Menſch ſey, aber daß er unſer Heiland, als für uns geſtorben und erſtanden ꝛc., das haben wir mit aller Macht verläugnet". (Th. XXII. S. 105.) „Ein Weib, das ohne Ehe lebt, kann wohl ſagen: das iſt ein Mann, aber das kann ſie nicht ſagen, daß er ihr Mann ſey: alſo könnten (können) wir alle wohl ſagen, daß dieß ein Gott ſey, aber das ſagen wir nicht alle, daß er unſer Gott ſey". (Th. XI. S. 548.) „Darum ſo iſts nicht genug,

daß einer glaubt, es sey Gott, Christus habe gelitten u. dgl., sondern er muß festiglich glauben, daß Gott ihm zu der Seligkeit ein Gott sey, daß Christus für ihn gelitten habe u. s. w.'' (Th. XVIII. S. 459.) ,,Christus ist Gott und Mensch und ist also Gott und Mensch, daß er nicht ihm selbst Christus ist, sondern Uns''. (Th. XXII. S. 193.) ,,Alles, was wir im Glauben erzählen, ist für uns geschehen und kommet uns heim''. (Ebend. S. 116.) ,,Obwohl diese Worte, daran sich der Glaube halten muß, für uns gebohren, gelitten u. s. w. nicht ausgedrückt dastehen (im apostolischen Symbolum), so muß mans doch aus andern hernach nehmen und durch alle diese Stücke ziehen, denn in dem dritten Artikel, da wir sagen: Ich glaube die Vergebung der Sünden, glossirt er sich selbst, da er die Ursach und Nutz dieses Stücks setzt, warum er gebohren, gelitten und alles gethan hat. Und rührets zwar auch hie im Text, da wir sprechen: Unsern Herrn, damit wir bekennen, daß alles was der Mann ist und thut, uns geschehen ist, als der darum gebohren, gelitten, gestorben, auferstanden ist, zu Trost, daß er unser Herr sey''. (Ebend. S. 125.)

Hier haben wir den Unterschied des lutherischen Glaubens vom alten Glauben mit Luthers eignen Worten ausgesprochen. Wohl ist, was Luther sagt, schon enthalten im alten Glauben, aber noch nicht ausgesprochen, ausgedrückt, wenigstens nicht so entschieden, so greiflich, so populär — L. erst hat das Geheimniß des christlichen Glaubens ausgeplaudert. Das Wort, was im alten Glauben nur eine Glosse ist, macht L. zum Text, das Licht, welches jener unter dem Scheffel, stellt er auf den Scheffel, daß es Jedermann in die Augen leuchte. In Uns liegt der Schlüssel zu den Glaubensmysterien, in uns ist das Räthsel des christlichen Glaubens aufgelöst. Nicht nur Uns ist Gott Mensch geworden, nicht nur Uns hat er gelitten, wie es im Niceniſchen Symbolum heißt, sondern Uns ist er Gott, Uns allmächtiger Schöpfer, Uns heiliger Geist, kurz Uns ist er, was er ist — das ,,Uns'' zieht

ſich durch alle Artikel hindurch; das „Uns" umfaßt und begreift alle Artikel in ſich. Der alte Glaube ſpricht auch: Unſer Herr, Unſer Gott, aber er unterſtreicht Gott, Luther dagegen unterſtreicht Unſer, d. h. er macht dieß, daß er der Unſrige, zu einer weſentlichen Eigenſchaft Gottes ſelbſt. Gott iſt nicht Gott, wenn er nicht unſer Gott iſt. Wir ſind das Salz nicht nur der Erde, ſondern auch des Himmels. „Wenn Gott allein für ſich im Himmel ſäße, ſagt Luther, wie ein Klotz, ſo wäre er nicht Gott." Gott iſt ein Wort, deſſen Sinn nur der Menſch iſt.

Das Weſen des Glaubens im Sinne Luthers beſteht daher in dem Glauben an Gott als ein ſich weſentlich auf den Menſchen beziehendes Weſen — in dem Glauben, daß Gott nicht ein für ſich ſelbſt oder gar wider uns, ſondern vielmehr ein für uns ſeiendes, ein gutes und zwar uns Menſchen gutes Weſen iſt. „Gott haben, iſt alle Gnade, alle Barmherzigkeit haben und alles, was man gut nennen kann." (Th. XI. S. 548.) „Göttliche Natur iſt nichts anders, denn eitel Wohlthätigkeit und als hier Sct. Paulus ſagt, Freundlichkeit und Leutſeligkeit — Philanthropie" — (Th. XIII. S. 118.) „Was heißt einen Gott haben; oder was iſt Gott? Antwort. Ein Gott heißet Das, dazu man ſich verſehen ſoll alles guten und Zuflucht haben in allen Nöthen; alſo daß ein Gott haben nichts anders iſt, denn ihm von Herzen glauben und trauen, wie ich oft geſagt habe, daß allein das Trauen und Glauben des Herzens machet beide Gott und Abgott. Worauf Du nun Dein Herz hängeſt und verläſſeſt, das iſt eigentlich Dein Gott. — Gott alleine Der iſt, von dem man alles guts empfähet und alles Unglücks los wird. Daher auch achte ich, wir Deutſchen Gott eben mit dem Namen von Alters her nennen (feiner und artiger denn kein andere Sprach) nach dem Wörtlein: Gut, als der ein ewiger Quellbrunn iſt, der ſich mit eitel Güte übergeußet und von dem alles, was gut iſt und heißet, ausfleußt." (Th. XXII. S. 55—56.) „Die

Werke und Gottesdienste aller Völker bezeugen das auch, daß ein Gott sein anders nichts sei, denn den Menschen gutes thun. Denn darum rufet einer Jovem, der andere Martem an, aus keiner andern Meinung, denn alleine darum, daß sie ihnen wollen geholfen haben. Wiewohl sie nun in der Person Gottes irren um der Abgötterei willen, so ist doch gleichwohl der Dienst da, der dem rechten Gott gebühret, das ist, die Anrufung und daß sie alles Gutes und Hülfe von ihm gewarten." (Th. II. S. 722.) Das, was mich also von allen Uebeln sowohl moralischen als physischen erlösen kann, worauf ich folglich unbedingt in allen Nöthen mich verlassen kann, das ist Gott. Um aber Das, also ein Gegenstand unbedingten Glaubens und Vertrauens, folglich Gott zu sein oder vielmehr sein zu können, muß es ein bedürfnißloses Wesen sein, denn ein bedürftiges Wesen hat genug für sich selbst zu thun; es muß wahrhaft und unveränderlich (gut) sein, sonst ist es kein zuverläßiges Wesen; allgegenwärtig, sonst kann es mir nur an dem Orte, wo es sich gerade befindet, aber nicht an entfernten Orten helfen; wissend und zwar allwissend, denn hat es keine Augen und Ohren, wie die heidnische Götterstatue, so vernimmt es nicht meine Leiden; allmächtig und unbeschränkt, denn die Schranke seiner Macht, seines Wesens überhaupt ist auch die Schranke meines Vertrauens; selbständig und unabhängig von allen Dingen, ja mächtig aller Dinge, denn ist es nicht Herr aller Dinge, so ist es auch nicht Herr aller Uebel. Alle göttlichen Eigenschaften sind daher nur Mittel zum Zweck der Güte. Gott ist nur allmächtig, um allmächtig gut, unbeschränkt, um unbeschränkt gut, bedürfnißlos, um uneigennützig gut zu sein. Alle diese Eigenschaften für sich selbst, sie mögen nun einzeln genommen oder zusammengefaßt werden, machen noch nicht Gott zu Gott. Allmächtig, allwissend kann auch ein teuflisches Wesen sein. Auf das Herz nur kommt es an; das Herz macht Gott; Gutsein heißt erst Gottsein; aber Gutsein im höchsten uneingeschränktesten Sinn, Gutsein ohne die Schranken, die im menschlichen Individuum

dem Gutſein entgegenſtehen. Denn was iſt und hilft der gute Wille ohne die Mittel und Kräfte, dieſen Willen durchzuſetzen? Wille ohne Vermögen iſt nichts als ein ohnmächtiger Wunſch. Was iſt die Güte ohne Allwiſſenheit? Nur zu oft eine das Gegentheil von dem, was ſie will, bewirkende, und folglich nur verderbliche Güte. Um alſo abſolut gut ſein zu können, muß man ein Gott, d. h. ein in jeder Rückſicht unbeſchränktes, vollkommenes Weſen ſein. Alle Wünſche kann nur Der erfüllen, der alle Macht hat, alle Uebel nur Der heilen, der im Beſitze aller Güter iſt, Alles geben nur Der, der Alles hat.

Aber Gott iſt nicht für ſich ſelbſt gut. Um gut zu ſein, muß überhaupt etwas Andres ſein, dem man gut iſt. Ein ganz allein für ſich ſelbſt gedachtes Weſen iſt weder gut, noch böſe. Böſe iſt, was wider, gut, was für Anderes iſt. Ein guter Menſch iſt nur Der, der Andern gut iſt, Gutes thut; dadurch daß er Andern gut, iſt er für ſich ſelbſt gut. Was für den Andern eine Wohlthat, iſt in Beziehung auf mich, den Wohlthäter, eine moraliſch gute That, gleichwie was für den Andern ein Uebel, in Beziehung auf mich, den Uebelthäter, eine böſe That iſt. Verſtand, Macht habe ich für mich, Güte nur für Andere; Güte iſt keine ſtehende, ſondern fließende, übergehende Eigenſchaft. Gutſein heißt Lieben — Liebe nur iſt Güte — aber iſt Liebe denkbar ohne Anderes, das man liebt? Der Sinn der Liebe iſt ja nur der Gegenſtand der Liebe. Gott iſt aber Uns gut; in Uns alſo liegt erſt der Sinn der Güte Gottes; Uns nur zu gute iſt Gott gut. Aber alle göttlichen Eigenſchaften ſind nur als Eigenſchaften eines guten — nicht böſen, teufliſchen — Weſens göttliche Eigenſchaften — vermittelſt der Güte ſind daher alle göttlichen Kräfte und Eigenſchaften Eigenſchaften Uns zu gute, Uns zum Beſten, ſtrömen ſie alle auf Uns über.

Gott iſt allmächtiger Schöpfer, Schöpfer des Himmels und der Erden. Dieſe Eigenſchaft iſt die erſte, die vornehmſte unter den göttlichen Eigenſchaften; dieſe unterſcheidet ihn am allermeiſten von allen andern Weſen; dieſe kommt nur ihm allein zu. Was daher von dieſer,

gilt auch von den andern Eigenschaften und zwar um so mehr, je weniger sie Gott vom Menschen unterscheiden. Allein Gott ist nicht nur Schöpfer des Himmels und der Erden; er ist auch unser Schöpfer, und darin, daß er unser Schöpfer, ist erst der Sinn und Grund enthalten, warum er Schöpfer des Himmels und der Erden ist. Denn erst im Menschen ist die Schöpfung vollendet, und Himmel und Erden sammt allem ihrem Inhalt sind dem christlichen Glauben zufolge nicht für sich selbst, sondern für den Menschen geschaffen. Gott ist also nicht Schöpfer für sich selbst oder Schöpfer der Natur für die Natur, sondern Schöpfer für den Menschen. Er schafft, damit wir sind; wir sind der Zweck, der Gegenstand seiner schöpferischen Thätigkeit. Uns meint, uns will Gott, indem er die Welt will. Die erste göttliche Eigenschaft ist auch der erste Beweis der Güte Gottes gegen uns. Gott ist daher in Beziehung auf uns nicht nur Schöpfer, sondern auch Vater, und er ist nur Schöpfer, weil er nicht unser Vater sein kann, ohne Schöpfer zu sein. Der gute Wille setzt Macht, die Liebe physisches Vermögen voraus. Wie kann ich einem Wesen gut, d. h. Etwas sein, wenn ich Nichts bin? Wie Vater sein, wenn ich keine Kinder machen kann? wie die Quelle alles Guten sein, wenn ich nicht die Quelle des ersten Gutes, des Lebens, des Daseins bin?

Allerdings ist die Schöpfungskraft der Ausdruck einer Macht, die „alles aus nichts und alles wieder zu nichte machen kann." (Th. XXI. S. 419.) „Ist es nicht also, wenn er spricht, so ist und bestehet die Welt? Wiederum, wenn er spricht, so ist die Welt nichts, sondern fällt plötzlich dahin." (Th. VI. S. 20.) Die Macht für sich selbst betrachtet kann allerdings vernichten, was sie geschaffen, gleichwie auch der menschliche Vater sein eignes Kind wieder vernichten kann. Aber wie im menschlichen Vater an der Menschheit, so findet in Gott an der Gottheit, d. i. an der Güte diese vernichtende Allgewalt ihre Grenze und Schranke. Gott ist nur böse gegen das Böse, um gegen das Gute gut sein zu können. Wie kann Gott die Gesundheit schaffen, wenn er

die Krankheit nicht wegschaffen, wie beleben, wenn er nicht den Tod tödten, wie überhaupt für den Menschen sein, wenn er nicht wider Das sein kann, was wider den Menschen ist? Aber was ist nicht wider den Menschen oder kann wenigstens nicht in einzelnen Fällen wider ihn sein? Alles, was außer dem Menschen ist, ja auch er selbst; denn wie oft ist der Mensch, sei's nun mit oder ohne Wissen und Willen, nicht nur wider den andern Menschen, sondern auch wider sich selbst? So oft er sündigt; und wie leicht sündigt der Mensch, aber wie schwer sind die Folgen der Sünde: — der Verlust der Gesundheit, der Heiterkeit, der Gewissensruhe, in den Augen des Religiösen noch überdies der Gnade Gottes, des ewigen Lebens! Um Dich daher allseitig zu sichern, Dich unzugänglich zu machen allen Feinden, die nur immer sei's nun von Innen oder Außen Dich bedrohen, mußt Du Dich unter die Botmäßigkeit einer Allmacht begeben, aber einer Allmacht, die selbst der Güte unterthan ist. Die Folgen hast Du nur in Deiner Gewalt, wenn Du die Ursache in Deiner Gewalt hast. Der nur kann wollen und machen, daß Du selbst mitten im Feuer nicht verbrennst, der will und macht, daß das Feuer brennt. Gott hat vermöge seines allmächtigen Willens mit dem Feuer die Eigenschaft zu verbrennen verbunden; er kann sie ihm daher wieder nehmen, wenn er will. Gott ist der Herr aller Dinge, aber dieser Herr ist Dein Herr. Alle Dinge sind von Gott — das heißt also: alle Dinge sind in Gottes und vermittelst Gottes als des Deinigen in Deiner Macht; kein Ding ist und vermag Etwas gegen Gott — das heißt: Nichts ist und vermag etwas wider Dich, denn Gott ist ein Wesen für Dich.

Die Richtigkeit dieser Erklärung der Schöpfung und Allmacht mögen folgende Stellen aus Luther bestätigen. „Gott vermag Alles, aber will nur das Gute." (Th. XVIII. S. 304.) „Gott ist allmächtig, derowegen will er, daß wir alles bitten sollen, was uns nützlich ist." (Th. XI. S. 607.) „So er (Gott) denn allmächtig ist, was mag mir gebrechen, das er mir nicht geben und thun möge?

So er Schöpfer Himmels und der Erden ist und aller Dinge ein Herr, wer will mir etwas nehmen oder schaden? Ja wie wollen mir nicht alle Dinge zu gut kommen, und dienen, wenn der mir gutes gan*) (gönnt?), dem sie alle gehorsam und unterthan sind.'' (Th. XXII. S. 35.) ,,Wer einen gnädigen Fürsten hat, der fürchtet kein Ding, das unter demselbigen Fürsten ist, trotzt darauf, rühmet und bekennet seines Herrn Gnade und Macht. Wie viel mehr trotzt und rühmet ein Christenmensch wider die Pein, Tod, Hölle, Teufel und spricht tröstlich zu ihm: was magst Du mir thun? bist Du nicht unter den Füßen meines Herrn? — Alle Dinge sind unter seinen Füßen, wer will denn wider mich sein?'' (Th. XIII. S. 312.) ,,Der Schnee, Reif, Frost ist sein (spricht er). Er schaffet sie selber und stehen nicht in des Teufels oder Feindes Hand: Er ist ihrer gewaltig, darum müssen sie auch nicht weiter kalt sein, noch mehr uns kälten, denn er will und wir wohl erleiden können. Wenn der Teufel den Frost in der Hand hätte, so müßte nicht allein eitel Winter und ewiger Frost bleiben und kein Sommer mehr werden, sondern es müßte so hart frieren, daß alle Menschen auf einen Tag erfrören und eitel Eisschollen würden.'' (Th. VI. S. 565.) ,,Ich glaube an Gott den Vater, Schöpfer Himmels und der Erden. Das zeiget uns hier das Wörtlein Vater, daß er zugleich will Vater und allmächtiger Schöpfer sein. Die Thiere können ihn nicht Vater nennen, aber wir sollen ihn Vater nennen und seine Kinder heißen. Das beten und bekennen wir, wenn wir hier im Glauben sprechen: Ich glaube an Gott Vater, daß gleichwie er Vater und ewig lebet, wir auch als seine Kinder ewig leben und nicht sterben sollen. So sind wir denn nun viel eine höhere und schönere Schöpfung, denn andere Creaturen.'' (Th. XXII. S. 115.) ,,Weil Gott aus Wasser bauen und herfürbringen kann den Himmel und die Erde, item weil er aus einem

*) In der Walchischen Ausgabe (Th. X. S. 200) steht: gann.

Tröpflein Waſſers kann ſchaffen Sonne und Mond, ſollte er denn nicht können meinen Leib entweder wider die Feinde und den Teufel ſchützen oder, wenn er gleich in die Erde verſcharret iſt, zu einem neuen Leben wieder erwecken? Darum ſollen wir hieraus Gottes allmächtige Kraft und Gewalt erkennen lernen und gar nicht zweifeln, es ſei alles wahr, was Gott in ſeinem Worte zugeſaget und verheißen hat. Denn hier iſt gegründet eine vollkömmliche Beſtätigung aller göttlichen Zuſagungen, nämlich daß nichts entweder ſo ſchwer oder unmöglich iſt, das Gott mit ſeinem Worte nicht könnte ausrichten.'' (Th. I. S. 315.)

Die Allmacht beſtätigt die göttlichen Verheißungen, d. h. ſie ſagt Daſſelbe, was die Verheißung der Sündenvergebung, die Verheißung der Gebetserhörung, die Verheißung des ewigen Lebens ſagt. Aber worin liegt der Sinn der Verheißung z. B.: Du wirſt nicht ſterben? Darin, daß ich nicht zu ſterben wünſche. Was wäre eine Zuſage von Etwas, was ich nicht wünſche, nicht begehre? Zuſagen heißt Ja ſagen, ſetzt alſo nothwendig eine Bitte, einen Wunſch, ein Verlangen in mir voraus. Wenn alſo die Allmacht die Beſtätigung der göttlichen Verheißungen iſt, ſo muß ſie auch einen Wunſch, ein Verlangen in uns zur Vorausſetzung, zur Grundlage haben. Und ſo iſt es auch wirklich. Nur ſtützt ſich die Allmacht nicht auf einen beſtimmten Wunſch, wie ſich z. B. die Zuſage des ewigen Lebens auf dieſen beſtimmten Wunſch von mir bezieht, daß kein Tod, keine Grenze meiner Dauer iſt; ſie ſtützt ſich nur auf den unbeſtimmten, allgemeinen Wunſch, daß überhaupt keine Naturnothwendigkeit, keine Schranke, kein Gegenſatz des menſchlichen Weſens, der menſchlichen Wünſche iſt — auf den Wunſch, daß Alles nur für den Menſchen, Nichts wider den Menſchen iſt. Die beſtimmten göttlichen Verheißungen finden daher nur in der Allmacht ihre Beſtätigung; denn damit dieſe und jene Schranke des menſchlichen Weſens nicht iſt, muß überhaupt keine Schranke deſſelben ſein. Dieſe Verheißung nimmt dieſe Schranke weg — wie die Verheißung

des ewigen Lebens die Schranken der Zeit — die Allmacht aber nimmt alle Schranken hinweg. Jedes Verlangen, jeder Wunsch hat etwas wider sich, denn ich wünsche, daß Etwas, was ist, nicht sei, und ein Andres dagegen, was nicht ist, sei. So, wenn ich zu essen wünsche, habe ich den Hunger gegen mich, und wünsche eben, daß der Hunger, welcher ist, nicht sei, die Sättigung dagegen, welche nicht ist, sei. Jeder Wunsch will aus Sein Nichtsein und aus Nichtsein Sein machen. Jeder Wunsch ist der Wunsch einer Allmacht, einer Schöpfung aus Nichts, denn was ich wünsche, das wünsche ich auch zugleich unmittelbar, ohne Bedingungen, ohne Werkzeuge zu können. Aber jeder bestimmte Wunsch ist noch beschränkt und gebunden an einen bestimmten Gegenstand — das Wesen des Wunsches überhaupt ist daher erst in dem Wesen der Allmacht frei und unbedingt ausgesprochen. Die Allmacht kann, was ich nur wünsche, was ich nur vorstelle; folglich versteht es sich von selbst, daß sie auch diese und jene bestimmten Wünsche erfüllen kann. Unbeschränktes Können setzt unbeschränktes Wünschen voraus; Können ohne Wünschen ist sinnlos. Das Können aber hat Gott, das Wünschen der Mensch. Die Allmacht geht über die Grenzen der Natur und Vernunft; sie kann, was der Vernunft nach Unsinn, der Natur nach Unmöglichkeit ist; aber sie geht nur über diese Grenzen hinaus, weil das menschliche Wünschen über die Grenzen der Natur und Vernunft geht — versteht sich der Vorstellung und Einbildung, nicht der Wahrheit und Wirklichkeit nach.

Bemerkt werde noch, daß der entwickelte Sinn der Allmacht und Schöpfung besonders deutlich auch aus dem Glauben hervorleuchtet, daß die Natur so, wie sie ist, nicht ursprünglich aus Gott kam. Denn in der Welt, wie sie ist, da ist allerlei Uebel, physisches und moralisches, Krankheit und Sünde, Tod und „Teufel.“ Aber in der Welt, wie sie noch nicht durch ein gottwidriges Wesen, die Sünde, den Teufel entstellt und verdorben, wie sie noch reines Werk, reiner Abdruck des göttlichen Wesens war, „im Paradies waren nicht brennende Nes-

seln, noch stachlichte Dornen und Disteln, noch schädliche Kräuter, Würmer, noch Thiere, sondern schöne, edle Rosen und wohlriechende Kräuter; alle Bäume im Garten waren lustig anzuschauen und gut zu essen. Nach Adams Fall ward die Erde verflucht. Daher sind gekommen so viel schädliche Creaturen, die wider uns streiten und uns martern und plagen, auch wir Menschen unter einander selbst.'' (Th. VI. S. 64.) Was also wider uns Menschen ist, das ist nicht von Gott. Warum? weil Gott nur ein Wesen für uns, und was daher wider uns, wider Gott ist. Allerdings besteht nun diese Welt dennoch mit Gottes Willen. Und dieser Wille ist gleichwohl ein dem Menschen guter Wille. Alle Uebel und Leiden, die den Menschen treffen, kommen nicht aus Haß und Feindschaft, sondern aus Liebe Gottes zum Menschen, bezwecken nur sein Wohl, wenn auch nicht sein zeitliches, doch sein ewiges, und sind daher auch im Glauben an diesen wohlwollenden Zweck und Grund vom Menschen als keine Uebel aufzunehmen, nicht mit Aerger und Unmuth, sondern freudigem Herzen zu ertragen. Aber ungeachtet dieser Vorspiegelungen des Glaubens widerspricht diese Welt den menschlichen, respective christlichen Wünschen*), und sie wird daher von der Allmacht aufgehoben, um wieder Platz zu machen jener ursprünglichen, oder vielmehr einer noch herrlichern, wahrhaft göttlichen Welt, in welcher Nichts wider den Menschen ist.

Gott ist ein für uns Menschen seiendes, uns gutes Wesen — was heißt das aber anders als: Gott ist ein menschlich gesinntes Wesen?

*) ,,Wer aber glaubet, daß ein Gott sei, der muß bald schließen, daß es mit diesem Leben hier auf Erden nicht gar sey ausgerichtet, sondern daß ein anders und ewiges Leben da vornen sey. Denn das sehen wir in der Erfahrung, daß Gott dieses zeitlichen Lebens sich fürnemlich nicht annimmt. — Aber Gott sagt uns zu nach diesem Leben ein ewiges. — Und liegt nichts dran, ob er uns schon in diesem zeitlichen Leben läßt umwaten, als hätten wir keinen Gott, der uns helfen wollte oder könnte. Denn seine Hülfe soll eine ewige Hülfe seyn.'' (Th. XV. S. 77. S. auch Th. XVI. S. 90.)

Wie kann ich einem Wesen gut sein, wenn ich ihm nicht in seinem Sinne gut bin? Wenn ich einer Blume gut sein will, so muß ich ihren Willen thun; ich muß ihr geben das Licht, die Wärme, das Wasser, die Erde, die sie verlangt. Behandle ich sie nicht nach ihrem, sondern meinem willkürlichen Sinne, so bin ich, statt gut, böse gegen sie. Will ich daher den Blumen gut sein, so muß ich Blumist; will ich dem Menschen gut sein, so muß ich ein im menschlichen Sinne gutes, ein menschlich gesinntes Wesen sein. Böse und Unmenschlich, Gut und Menschlich ist einerlei — darum eben auch der Mensch das höchste Gut des Menschen, denn kein Wesen ist dem Menschen so gut, als der Mensch. Für den Menschen gibt es nun einmal kein andres Maß des Guten, als den Menschen*). Und dieses Maß — versteht sich aber nur, wenn es nicht im Sinne des Einzelnen, sondern im Sinne der Gattung, die aber, wenigstens als solche, kein Gegenstand des Christenthums ist, genommen wird — ist keineswegs ein egoistisches, ein beschränktes, selbst nicht im physikalischen Sinne, denn der Mensch existirt eben so gut unter dem Aequator, als unter den Polarkreisen. Was der Tod des Menschengeschlechts wäre, das wäre auch der Tod der Pflanzen- und Thierwelt, wenigstens der gegenwärtigen. Eine absolut unmenschliche Hitze oder Kälte könnten auch die Thiere und Pflanzen nicht ertragen. Das Maß der Gattung ist ein absolutes, kein relatives, wie das der Individuen und Arten, denn was der einen Art gut und zuträglich, ist der andern nicht gut und unerträglich; aber die Gattung faßt alle diese relativen Maße in sich. Was daher dem Menschen im Sinne der Gattung gut ist, das ist auch der Thier- und Pflanzenwelt gut, das ist an sich selbst gut.

*) Wenn daher der oberste Grundsatz der christlichen Moral lautet: Thue das Gute um Gottes willen, der oberste Grundsatz der philosophischen Moral: Thue das Gute um des Guten willen; so lautet dagegen der oberste Grundsatz der auf den Menschen gegründeten Moral: Thue das Gute um des Menschen willen.

Aber was gibt uns denn nun die Gewißheit, die untrügliche, unumstößliche Gewißheit, daß Gott wirklich ein Wesen für uns, ein gutes, ein menschlich gesinntes Wesen ist? — Die Erscheinung Gottes als Menschen in Christo, die keineswegs eine vorübergegangene Erscheinung ist, denn heute noch ist in Christo Gott Mensch. In Christo hat sich Gott geoffenbart, d. h. gezeigt, bewiesen als ein menschliches Wesen. In der Menschheit Christi ist die Menschlichkeit Gottes außer allen Zweifel gesetzt. Das Zeichen, daß Gott gut, das ist erst, daß er Mensch ist. Gut sein heißt Mensch sein. Gut bin ich nur, wenn ich die Leiden Andrer mitfühle, auf mich nehme; aber fühlen mit Andern, fühlen für Andere, daß eben heißt Mensch sein. Aber kein Gefühl, am wenigsten Mitgefühl, Mitleiden, Theilnahme, Barmherzigkeit ohne Sinnlichkeit. Wo kein Ohr, ist auch keine Klage, wo kein Auge, auch keine Thräne, wo keine Lunge, auch kein Seufzer, wo kein Blut, auch kein Herz. Wie kann ich Eingang finden bei einem Wesen, dem die Sinne fehlen? Wer soll mein Vertreter und Fürsprecher sein, wenn kein Auge und kein Ohr da ist? Die Bürgschaft und Wahrheit der Güte und Barmherzigkeit, d. i. Menschlichkeit Gottes liegt daher nur in Christo als dem sinnlichen Wesen Gottes. „Gott ohne Fleisch ist nichts nütze.“ (Luther Th. VII. S. 61.) Ja er ist, wie eben daselbst und an vielen andern Orten L. sagt, ein „Schreckbild des Zorns und Todes;“ denn der Gott ohne Fleisch ist auch der Gott wider das Fleisch, wider den Menschen. Denn was nicht in Gott gilt, das gilt auch nicht vor Gott, was Gott nicht an sich selbst leiden kann, das kann er auch überhaupt, auch an andern Wesen nicht leiden. Was von Gott verneint, von Gott ausgeschlossen ist, das ist ja eben damit für etwas Gottloses, Gottwidriges, Nichtiges erklärt. Ist daher kein Fleisch in Gott, so ist das Fleisch vor Gott nichts. Nur der Mensch ist für den Menschen, nur Fleisch für Fleisch. Was nicht meines Wesens, ist auch nicht meines Sinnes; was also kein Wesen von Fleisch, hat auch keinen Sinn, kein Gefühl für Fleisch.

Alle Menschen, sagt mehrmals Luther, denken sich unter Gott ein gutes, wohlthätiges Wesen, denn wie sollten sie sonst Gott um Hülfe in ihren Nöthen anrufen? Weil jedoch dieses gute Wesen für sie nur ein Gedanke von ihnen ist, so gerathen sie in Zweifel, ob Gott auch wirklich gut ist, und durch diesen Zweifel in Abgötterei. Aber die Christen haben nicht ihre Meinung, sie haben das Wort Gottes selbst für sich, denn ihnen hat sich Gott selbst in Christo als ein gutes Wesen geoffenbart. Was heißt Das? Nichts andres als: was für die andern Menschen, die Heiden, ein gemeintes, nur gedachtes und eben deswegen bezweifelbares Wesen, das ist für die Christen ein sinnliches und eben deswegen gewisses Wesen.

Ist Gott für den Menschen, so muß er auch für die Sinne des Menschen sein. Was meinen Augen, meinen Ohren, meinem Gefühl sich enzieht, wie soll das ein gutes Wesen für mich sein? Nein! was wider die Sinne, ist wider den Menschen. Ist Gott ein geistiges, d. h. unsinnliches, nur gedachtes, nur denkbares Wesen, so muß ich mich verstümmeln, mich meiner Sinne berauben, um dieses nackte Wesen zu erreichen; ein Wesen aber, das mich entleibt, entsinnlicht, entmenschi, ist ein böses, unmenschliches und noch dazu ein unzuverlässiges, ungewisses Wesen; denn es wird nur dadurch gewiß, daß ich die allernächste Gewißheit, die Gewißheit der Sinne aufgebe. Aber ein Wesen, das mir nur im Widerspruch mit dem Gewissesten gewiß wird, dessen Existenz nur auf die Spitze des von den Sinnen abgesonderten Gedankens gestellt ist und daher stets auf dem Spiel des Zweifels steht, ist ein Wesen nur dem Menschen zur Qual und Pein. Nur ein sinnliches Wesen ist ein den Menschen beglückendes und befriedigendes, ein wohlthätiges Wesen, denn es ist ein unwidersprechliches, ein gewisses Wesen; aber Gewißheit nur ist Wohlthat. Selbst die Gewißheit des Schrecklichen ist nur so lange erschrecklich, so lange sie noch keine unmittelbare, innliche, sondern nur eine Gewißheit für die Vorstellung ist. Die Vorstellung ist der Affe der Wirklichkeit, aber je mehr sie die Wirklichkeit er-

reichen will, desto mehr verfehlt sie sie. Alles für die Vorstellung und Einbildung Maß- und Grenzenlose hat in der Wirklichkeit sein gewisses Ziel und Maß. Das größte, schrecklichste Uebel für die Vorstellung, der Tod ist gerade das gewisse, das sinnfällige Ende aller Schrecken und Uebel. Schrecklich ist allerdings der Kampf mit dem Tode, aber da ist eben auch der Tod noch keine unmittelbare, keine sinnliche Gewißheit — der Moment der sinnlichen Gewißheit ist auch der Moment der Versöhnung und Erlösung. Folge den Sinnen, aber unterbreche sie nicht durch eigenmächtige Vorstellungen, laß sie ihr Thema bis ans Ende ausspielen — und Du findest gewiß, wenn auch erst am Schlusse, Befriedigung. Was dem Leibe die Quelle, das ist dem Kopf, dem Geiste der Sinn; Heilkraft liegt in den Sinnen; Kopf und Herz reinigen und befreien die Sinne. Was Dich drückt und beängstigt, reizt und befleckt, mache es aus einem Gegenstand der Vorstellung, des Gedankens, zu einem Gegenstand des Sinnes — und Du wirst sicherlich frei. Die Vorstellung benebelt, aber die Sinne machen nüchtern; die Vorstellung macht trübselig, feig, menschenfeindlich, aber die Anschauung heiter, muthig, menschenfreundlich; aus der Vorstellung der That kommt das Verbrechen, aber aus der sinnlichen Gewißheit der That das Gewissen. Wohl entzünden auch die Sinne das Feuer der Begierde; ihr Feuer ist jedoch ein belebendes, wohlthätiges Feuer, aber die Vorstellung, aber der bloße Gedanke ist ein „verzehrendes Feuer" wie „die göttliche Majestät," die nur ein vorgestelltes, gedachtes, geglaubtes, kein wirkliches, kein sinnliches Wesen ist.

Der Grundsatz des Christenthums: Gott hat sich den Menschen geoffenbart, d. h. ist Mensch geworden, denn die Menschwerdung Gottes war ja die Offenbarung Gottes, hat also keinen andern Sinn als den: Gott ist im Christenthum aus einem Gedankenwesen ein sinnliches Wesen geworden. Ein sinnliches Wesen kommt nicht aus meinem Kopfe; es kommt von Außen an mich; es wird mir gegeben; die Sinne haben es mir geoffenbart. Es ist kein Product der mensch-

lichen Vernunft, wie der Gott der Philosophen, aber auch kein Product der menschlichen Hände, wie der Jupiter des Phidias; es ist ein *selbständiges* Wesen, das folglich nicht durch mich, sondern *durch sich selbst* mir gegeben wird. Ich sehe nur, was sich sehen läßt. Das sinnliche Wesen ist ein sich hingebendes Wesen; dem sinnlichen Wesen gegenüber bin ich nur leidend; es ist kein Gegenstand der Werkthätigkeit, sondern nur ein Gegenstand der Anschauung. Was ich sehe, ist kein Verdienst von mir, ist ein Geschenk, ein Glück für mich. Die Offenbarung gibt, was nie einem Menschen in den Kopf gekommen wäre; aber *nur die Sinne* geben dem Menschen, was alle seine Erwartungen und Vorstellungen übersteigt, worauf er nie von selbst gekommen wäre. Kurz: Alles was von der Offenbarung Gottes ausgesagt wird, das gilt nur von der Sinnlichkeit: das *Wesen der Offenbarung* ist das *Wesen der Sinnlichkeit* im Unterschiede von der menschlichen Selbstthätigkeit, sie sei nun eine moralische oder künstlerische oder philosophische oder religiöse, gottesdienstliche, wie die der Juden und Papisten.

Christus ist also die Menschlichkeit Gottes als Mensch, das göttliche, d. h. das uns gute Wesen — denn nicht die Natur, sondern Gott ist das uneingeschränkt, ausschließlich, unvermischt gute Wesen — als untrügliches, als gewisses, d. h. *sinnliches* Wesen. Und die Sinnlichkeit ist keineswegs nur Form, Erscheinung, Einkleidung, nur ein populärer Ausdruck eines an sich unpopulären Gedankens, sie ist Sache, sie ist Wesen selber; denn ein allseitig und folglich wahrhaft gutes Wesen ist, wie gezeigt, nur das, was ein Wesen für die Sinne ist. Was ein Wesen für die Sinne, ist auch ein Wesen für den Verstand, aber nicht umgekehrt, was für den Verstand, ist auch für die Sinne ein Wesen. Mit einem Worte: was für die Sinne, ist für den *ganzen* Menschen, aber nur, was dem ganzen Menschen ein Gut, ist auch an sich selbst ein ganzes, vollkommnes Gut.

Nun möge Luther selbst reden und bezeugen, daß die Offenbarung Gottes in Christo keinen andern Sinn, als den ausgesprochnen hat.

„Haben doch die Heiden solches erfahren und bezeugen müssen, daß man mit keinem Gedanken, noch Forschen der Vernunft Gott gewiß erlangen möge. — Darum laß Dir diesen Spruch wohl eingebildet seyn: Was sagst Du? Zeige uns den Vater. (Joh. 14, 8. 9.) Lieber, fladdere nicht mit den Gedanken — Du aber höre und bleibe an dem: Wer mich siehet, der siehet auch den Vater." (Th. X. S. 38.)

„Aus einem Gott, der nicht geoffenbaret ist, will ich ein geoffenbarter Gott werden und will doch derselbige Gott bleiben. Ich will Mensch werden oder will meinen Sohn senden — und also will ich deine Begierde erfüllen und dem genug thun, auf daß Du wissen mögest, ob Du versehen (zur Seligkeit vorausbestimmt) seyest oder nicht. Siehe das ist mein Sohn, den sollst Du hören, den siehe an — da wirst Du mich gewißlich ergreifen. Denn wer mich siehet, sprichst Christus Joh. 14, der siehet auch den Vater selbst. Niemand hat Gott je gesehen. Und dennoch hat sich Gott uns aus großer Gnade (d. i. Güte, Liebe) geoffenbaret. Er hat uns ein sichtlich Ebenbild dargestellt und saget: Siehe da hast Du meinen Sohn, wer den höret und wird getaufet, der ist in das Buch des Lebens eingeschrieben: das offenbare ich Dir durch meinen Sohn, welchen Du mit den Händen kannst angreifen und mit den Augen sehen." „Und das beweiset und bestätigt er nicht mit geistlichen, sondern mit greiflichen Argumenten und Wahrzeichen. Denn ich sehe ja das Wasser (in der Taufe), ich sehe das Brot und Wein (im Abendmahle), ich sehe den Diener des Worts, welches ja alles leiblich ist, in welchen leiblichen Figuren oder Bildern er sich offenbaret."

„Ja er hat dieses alles darum eingesetzet, daß er Dich damit wollte ganz gewiß machen und aus Deinem Herzen den großen Mangel und Fehler des Zweifels wegnehmen, auf daß Du nicht allein im Herzen glauben, sondern auch mit leiblichen Augen sehen und darzu mit den Händen greifen möchtest. Warum verwirfst Du nun dieses alles und klagest, daß Du nicht wissen könnest, ob Du zur Seligkeit versehen

seyst?" (Th. II. S. 479—482.) „Darum saget nun Petrus: wir haben euch verkündigt und kund gethan den Christum, daß er ein Herr sei und herrsche über alle Dinge u. s. w. Solches haben wir nicht selbst erdacht, sondern durch Gottes Offenbarung gesehen und gehöret." (Th. XI. S. 553.) „Er wohnete unter uns. Er ist nicht erschienen, wie der Engel Gabriel, denn Engel wohnen nicht sichtbar unter den Leuten, sondern er ist bei uns (spricht der Evangelist) in seiner menschlichen Natur, die nach seiner Menschwerdung unzertrennlich mit der göttlichen vereinigt ist, blieben, mit uns gessen, getrunken, gezürnet, gebetet, traurig, gewesen, geweinet u. s. w." „Er war kein Gespenst, sondern ein wahrhaftiger Mensch." — „Die Ketzer Manichäi ärgerten sich daran, daß der Sohn Gottes sollte Mensch worden sein. Es ist erschrecklich zu hören, daß sie fürgaben, Christus hätte nichts gessen, noch getrunken, die Juden hätten auch den wahren Christum nicht gekreuzigt, sondern ein Gespenst." „So ist nun der edelste Schatz und höheste Trost, den wir Christen haben, daß das Wort, der wahre, natürliche Sohn Gottes ist Mensch worden, der allerding Fleisch und Blut hat, wie ein ander Mensch, und um unsertwillen Mensch worden, daß wir zu der großen Herrlichkeit kommen, damit unser Fleisch und Blut, Haut und Haar, Hände und Füße, Bauch und Rücken oben im Himmel Gott gleich sitzen. Daß wir kühnlich trotzen können wider den Teufel und was uns sonst anficht. Denn da sind wir gewiß, daß die (wir) in Himmel gehören und des Himmelreichs Erben sind." (Th. IX. S. 457, 458.) „Und wir sahen seine Herrlichkeit. Was ist das? Er hat sich nicht allein erzeiget mit Gebährden, daß er wahrer Mensch ist, — sondern auch sehen lassen seine Herrlichkeit und Kraft, daß er Gott sei. Das haben ausgewiesen seine Lehre, Predigt, Mirakel und Wunderthaten. Also daß gleich wie Gott durchs Wort (d. i. durch ihn) Himmel und Erden geschaffen, eben so hat er, was er gewollt, ausgerichtet und gethan, nur ein Wort gesprochen als: Mägdlein stehe

auf. Item: Jüngling stehe auf. Lazare komme heraus. Zum Gichtbrüchigen: stehe auf, sei los von deiner Krankheit; item zu den Aussätzigen: seid gereinigt, item mit fünf Broten und zweien Fischen gespeiset fünftausend Mann, daß die, so solche Zeichen sahen, sprachen: Dieser ist wahrlich der Prophet, der in die Welt kommen soll. Also auch da groß Ungestüm im Meer sich erhob und der Herr das Meer bedräuete, und es stille ward, da verwunderten sich die im Schiffe waren und sprachen: Wer ist dieser, dem Wind und Meer gehorsam sind? Item: er gebot den Teufeln, so mußten sie ausfahren. Das konnte er alles durch ein einig Wort ausrichten.'' (Ebend. S. 459.)*)

Aber was sind denn die Wunder? sichtbare, augenfällige Beweise allmächtiger, ungebundner, durch keine Schranke der Natur gehemmter Güte und Barmherzigkeit — augenfällige, handgreifliche ,,Gutthaten,'' Wohlthaten. Aber was sind Wohlthaten? Befriedigungen menschlicher Bedürfnisse, Erfüllungen menschlicher Wünsche. Wer nichts bedarf, nichts begehrt, nichts wünscht, dem kann man keine Wohlthat erweisen. Der Wunsch des Kranken ist die Gesundheit, des Hungrigen die Speise u. s. w. Wer mir gibt, was ich nicht habe, aber gleichwohl haben will oder wenigstens haben möchte, — vorausgesetzt natürlich, daß es nichts Böses, Schlechtes, Unrechtes ist — der nur ist gut. Die Wunder Christi oder Gottes unterscheiden sich eben dadurch von den — eben deswegen auch an Macht beschränkten, nur oberflächlichen — Wundern des bösen, gottwidrigen Wesens, des Teufels, daß diese dem Menschen zum Schaden und Verderben, jene aber zum Wahl, sowohl zeitlichem als ewigem, gereichen. (S. hierüber L. z. B. Th. X. S. 40.)

Aber wie die That, so der Thäter. Wohlthun setzt wohlthätiges

*) ,,Die Evangelien sagen nichts von der Gottheit Christi.'' Mag sein; aber was sie nicht mit Worten sagen, das sagen sie mit Thaten. Worte sind prosaisch, Thaten poetisch.

Wesen voraus; und wohlthätiges, gutes Wesen macht das Wesen Gottes aus. Also ist Christus das unsichtbare Wesen Gottes als sichtbares, sinnfälliges Wesen. „Denn wo er (Gott) Lust hätte zu zürnen, verdammen, strafen und plagen, würde er nicht durch Christum Sünde vergeben und die Strafen derselbigen wegnehmen an den Gichtbrüchigen, Aussätzigen und andern. Item wo er Lust hätte zum Tode, würde er nicht die Todten auferwecken und lebendig machen: — Also werden wir gewiß nicht allein des Artikels, daß Christus wahrhaftiger Gott ist mit dem Vater, sondern auch daß er ein barmherziger Gott und Heiland und können in allen Werken des Herrn Christi (— „so ihr vor Augen sehet" —) des Vaters Herz und Willen ergreifen zu rechtem seligen Trost." (Th. X. S. 38. 39.)

Was ihr in Gott denkt, das seht ihr in Christo, was Gott nur in Gedanken, das ist Christus in Wirklichkeit. Wenn ihr Christus nicht als Gott erkennt, so kommt das nur her von dem Unterschied, der überhaupt zwischen einem Wesen, wie es gedachtes, und eben demselben, wie es wirkliches ist, stattfindet; denn das gedachte Wesen ist ein allgemeines, das wirkliche oder sinnliche Wesen ein individuelles. Aber ungeachtet dieses Unterschieds oder vielmehr Widerspruchs habt ihr in Christo nur vor euren Augen, was ihr euch unter Gott (Gott wenigstens im christlichen Sinne) denkt. Gott und Christus unterscheiden sich nur, wie das Gemeinte oder Gedachte und das Gesagte sich unterscheiden. Der Meinung ist das Wort immer zu enge, wie euerm Gott der Mensch; die Meinung will sich nicht beim Wort nehmen lassen; sie hat immer noch etwas im Rückhalt, was sie nicht gesagt haben will; sie dünkt sich unendlich mehr, als das Wort und will sich daher nicht durch dasselbe beschränken lassen. Diese Meinung kommt aber nur daher, daß, was ich meine oder denke, noch in meiner Macht steht, was ich aber ausspreche, außer dem Bereich meiner Macht ist, daß die Meinung oder der Gedanke, weil abhängig von mir, veränderlich, das Wort aber, weil bereits unabhängig von mir, unveränderlich ist. Deswegen erschrickt der

Mensch vor seinem eigenen ausgesprochenen Worte, wie vor einer fremden Macht, wie vor der Macht der unabänderlichen Nothwendigkeit, und zieht sich scheu hinter das Bollwerk seiner unaussprechlichen Meinung zurück. Aber gleichwohl ist zwischen dem Worte und Gedanken kein Unterschied dem Wesen, sondern nur dem Zustande nach — kein andrer Unterschied, als der in der Natur zwischen dem gasförmigen oder flüssigen und dem festen Zustand stattfindet. Es ist derselbe Inhalt, dasselbe Wesen, was ich denke und was ich sage, — wenn ich es anders richtig, treffend sage — aber im Gedanken befindet es sich im ungebundnen, im gasförmigen, im flüssigen, im Worte aber im festen Zustand. So ist es nun auch mit Gott und Christus. Der Gott in eurem Kopfe ist Gas, Luft, der Gott in Christo fixer, fester Körper.

Wie kann das große, umfassende Wesen in den kleinen Körper des Menschen hinein? Als Gas kann es freilich nicht hinein, denn das Gas ist nicht greifbar und nimmt einen größern Raum ein, als der feste Körper. Um fester Körper zu werden, muß es aufhören, Gas zu sein, um zu reden, muß ich aufhören, blos zu denken, eben so, um ein sinnliches, faßliches Wesen zu werden, aufhören, ein unsinnliches zu sein. Gas kann nicht zugleich fester Körper, Gedachtes nicht zugleich Gesagtes sein; denn ist es Gesagtes, so ist es nicht mehr Gedachtes, und ist es Gedachtes, so ist es noch nicht Gesagtes; Eines schließt das Andere aus. Und diesem zufolge sagt ihr ganz richtig: ist es Gott, so ist es nicht Mensch und umgekehrt. Aber indem Gott Mensch wird, hört er eben auf, das zu sein, was er in euern Gedanken ist: Gott, d. h. unsichtbares, unfaßliches, unbegrenztes, unmenschliches, ungegenständliches Wesen. Bringt ihr freilich den Gott in eurem Sinne nicht aus euch heraus, so ist ein gekreuzigter Gott ein eben so lächerlicher Widerspruch*), als ein

*) Der Glaube, d. h. die christliche Religion kommt allerdings nicht über diesen Widerspruch hinaus; denn Christus soll zugleich Mensch und Gott, d. i. Wort und Gedankenwesen, fester Körper und himmlisches Gas sein. Aber wir sehen hier von die-

peinlich beſtrafter Gedanke; denn nur, was ich ſage, was ich von mir gebe, was ich außer mich hinausſtelle, aber nicht, was ich meine, was ich denke, iſt ein Gegenſtand des Criminalrechts. Die Frage: wie kann Gott gekreuzigt werden? iſt daher die Frage: wie kann der Gedanke, die Meinung beſtraft werden? Und die Antwort darauf iſt: wenn Du den Gedanken zu einem, auch Andern außer Dir wahrnehmbaren, gegenſtändlichen, d. i. ſinnlichen Weſen machſt. Der bloße Gedanke freilich iſt unbelangbar und unwiderleglich, erhaben über alle Angriffe und Schranken, eine göttliche unantaſtbare Majeſtät; aber der aus der feſten Burg des Kopfs auf die ſchlüpfrige Zunge herabgleitende, der ſich zum Wort erniedrigende, herablaſſende Gedanke nimmt alle Schmach und Noth des menſchlichen Lebens auf ſich. So iſt denn auch der Gott in euerm Kopfe, der Gott, welcher nur ein gedachtes, innerliches Weſen, d. h. nur Gedanke iſt, freilich kein Gegenſtand des Spottes und Gelächters, wohl aber der Gott in Chriſto, d. h. der ausgeſprochne Gott; denn ſich ausſprechen heißt ſich verrathen, ſich veräußern, ſich preisgeben. Und doch iſt in Chriſto nichts andres ausgeſprochen, als was in Gott gedacht iſt, nur mit dem Unterſchiede, daß, was in Gott noch ungewiß iſt, weil bloße Meinung, in Chriſto unbezweifelbar gewiß iſt; denn das Wort iſt die Gewißheit des Gedankens. Der bloße Gedanke iſt unſtät, flatterhaft; kaum iſt er da, ſo iſt er ſchon wieder weg; aber der ins Wort gefaßte Gedanke iſt gebannt — das Wort iſt beſtändig, feſt, gewiß. Aber Chriſtus iſt ja das Wort Gottes, d. h. eben, wie es ausgedrückt wurde, der ſichtbare, ſinnliche und eben deswegen unbezweifelbare, gewiſſe Gott.

Was? — höre ich mir trotz der bereits gelieferten Beweiſe einwenden — ſinnliches, ſichtbares Weſen wäre der Gegenſtand der chriſtlichen Offenbarung, des chriſtlichen Glaubens? Heißt es nicht ausdrücklich:

---

fern, wie allen andern heilloſen Widerſprüchen des Chriſtenthums ab, welche im zweiten Theil des Weſens des Chriſtenthums behandelt ſind.

„Der Glaube ſiehet auf das Unſichtbare — der Glaube iſt nicht derer Dinge, ſo man ſiehet, ſondern derer, die man nicht ſiehet Ebr. 11, 1.“ (L. Th. III. S. 123.) Sagt nicht Luther, daß Chriſtus kein Gegenſtand der Sinne iſt, um ein Gegenſtand des Glaubens zu ſein*)? Iſt alſo hier nicht ausdrücklich als der Gegenſtand der Offenbarung — denn was andres iſt Gegenſtand des Glaubens, als das Wort Gottes? — das Unſichtbare ausgeſprochen? Allerdings iſt jetzt Gott, Chriſtus für uns kein Gegenſtand der Sinne, aber er war es einſt und wird es einſt wieder. Jetzt iſt nur ſein Wort in unſern Ohren, aber einſt ſein Weſen vor unſern Augen. Abraham iſt das Vorbild des Glaubens. Abraham glaubte der Verheißung Gottes. Aber was war der Gegenſtand dieſer Verheißung, dieſes Glaubens? Ein Sohn — alſo ein nur jetzt unſichtbares, aber ſpäter ſichtbares Weſen. „So ſcharfe Augen hat der Glaube, daß er im Dunkeln ſehen kann, da doch nichts überall ſcheinet, ſiehet, da nichts zu ſehen iſt, fühlet, da nichts zu fühlen iſt. Alſo glauben wir auch an den Herrn Chriſtum, daß er droben ſitzet zur rechten Hand des Allmächtigen Vaters und regieret alſo, daß er alle Creaturen in Händen hat und alles in uns wirket. Das ſehen wir nicht, fühlen es auch nicht; doch ſiehet das Herze durch den Glauben ſo gewiß, als wenn es mit Augen ſähe.“ (Th. I. S. 92.) Der Glaube iſt das geiſtige Auge — das Auge der Einbildungskraft; er ſieht, was er nicht ſieht, d. h. nicht gegenwärtig vor Augen hat — der Glaube haftet nicht am Gegenwärtigen — er ſieht, wie ich ein durch den Tod oder den Raum von mir getrenntes, entferntes Weſen ſehe. Der Glaube iſt hier getrennt von dem Gegenſtand ſeiner Verehrung; die „Mauer“ dieſer gegenwärtigen ſinnlichen Welt iſt zwiſchen ihm und Gott; aber der Glaube durchbricht dieſe Mauer: er iſt getrennt nicht getrennt, er iſt da mit der Seele, wo er nicht mit dem Leibe iſt.

*) S. z. B. L.'s Briefe von de Wette II. B. S. 196 und hiezu als Erklärung die im „Weſen des Chriſtenthums“ II. Aufl. S. 301 aus L. citirte Stelle.

Dem Glauben ist das Ferne nahe, aber eben deswegen das Nächste das Fernste. Der Glaube ist „sinnlos" und „widersinnig," „blind und taub," denn er ist wo anders mit seinem Sinne, wo anders mit seinen Sinnen. Wer Abwesendes sieht, sieht das Gegenwärtige nicht. Aber von einem Wesen dem Leibe nach getrennt und doch dem Herzen nach mit ihm verbunden zu sein, das ist ein Zustand der Zerrissenheit, des Zwangs, denn mein Herz reißt sich mit Gewalt von den Banden meiner Sinne los — ein schmerzlicher Zwiespalt. Einst hebt sich daher dieser Zwiespalt auf; einst verwandelt sich der Glaube in Schauen; einst ist Gott für den Gläubigen, was er jetzt nur an sich ist: sinnliches Wesen. „Reich Christi jetzt auf Erden — ist ein Reich des Glaubens, darinnen er regieret durch das Wort, nicht in sichtlichen öffentlichen Wesen, sondern ist gleich wie man die Sonne siehet durch eine Wolke." — „Du sollst es nicht sehen, sondern glauben, nicht mit den fünf Sinnen fassen, sondern dieselben zugethan (mit geschloßnen Sinnen) allein hören, was Dir Gottes Wort sagt, bis so lange das Stündlein kommt, da Christus wird des ein Ende machen und sich öffentlich (offenbar, sichtbar) darstellen in seiner Majestät und Herrschaft; da wirst Du sehen und fühlen, was Du jetzt glaubest." (Th. X. S. 371.)

Christus ist die sinnliche Gewißheit der Liebe Gottes zum Menschen; er ist selbst der den Menschen liebende Gott als sinnlicher Gegenstand, sinnliche Wahrheit. Aber die Untrüglichkeit, die Zuverlässigkeit dieser Liebe liegt eben, wie gesagt, nur in seiner Menschheit; denn den Menschen kann auch nur ein selbst, ein wirklich menschliches Wesen — wenigstens auf eine dem Menschen genügende und entsprechende Weise — lieben. Die Liebe im Sinne eines nicht oder über-menschlichen *),

*) Eines wirklich übermenschlichen, denn das übermenschliche Wesen des Glaubens ist nichts andres als das überschwänglich, das übermenschlich menschliche Wesen.

unſinnlichen, unleidlichen Gottes oder Weſens iſt eine offenbare Lüge; denn mit der Menſchheit fällt auch die Liebe weg. Der Sinn der Erlöſung und Verſöhnung des Menſchen mit Gott durch Chriſtus liegt daher auch nicht in der Stellvertretung, der Genugthuung, der Rechtfertigung, der Blutvergießung für ſich ſelbſt — er liegt nur in der Liebe, oder, was eins iſt, in der Menſchheit Chriſti oder Gottes. Der durch das Blut Chriſti geſtillte, aufgehobne Zorn oder Haß Gottes gegen die Menſchen iſt der durch den Menſchen und im Menſchen getilgte, aufgehobne unmenſchliche Gott. Gott iſt nicht Gott, d. h. nicht unmenſchliches, unſinnliches Weſen; er iſt Liebe, er iſt Menſch — dadurch iſt aller Zwieſpalt zwiſchen Gott und Menſch aufgehoben, dadurch die Sünde des Menſchen vergeben, der Menſch gerechtfertigt.

„Es ſind viel Lieben, aber keine iſt alſo brünſtig und hitzig als die Brautliebe. — Eine ſolche rechte Brautliebe hat uns fürgetragen Gott in Chriſto, in dem, daß er den für uns hat Menſch werden laſſen und vereiniget mit der menſchlichen Natur, daß wir in dem ſeinen freundlichen Willen gegen uns ſpüren und erkennen. — Das muß ja eine große unergründliche und unausſprechliche Liebe ſein Gottes gegen uns, daß ſich die göttliche Natur alſo mit uns verbindet und ſenket in unſer Fleiſch und Blut, daß Gottes Sohn wahrhaftig wird mit uns ein Fleiſch und Leib und ſich ſo hoch unſer annimmt, daß er nicht allein will unſer Bruder, ſondern auch unſer Bräutigam ſein und an uns wendet und zu eigen gibt alle ſeine göttliche Güter, Weisheit, Gerechtigkeit, Leben, Stärke, Gewalt, daß wir ſollen in ihm auch theilhaftig ſein der göttlichen Natur, wie Sct. Petrus ſpricht. — Und wie eine Braut ſich mit herzlicher Zuverſicht auf ihren Bräutigam verläßt und hält des Bräutigams Herz für ihr eigen Herz; alſo ſollſt Du auch von Grund des Herzens auf die Liebe Chriſti Dich verlaſſen und keinen Zweifel haben, daß auch er nicht anders gegen Dir geſinnet iſt, denn wie Dein Herz.“ (Th. XIV. S. 353[b] — 355[a].) „Ich darf ſagen, daß ich

in der Schrift nicht lieblichere Worte habe geleſen von Gottes Gnaden geredet, denn dieſe zwei Worte Chreſtotes (Freundlichkeit) und Philanthropia (Menſchenliebe) Tit. 3, 4, darinnen die Gnade alſo abgemalet iſt, daß ſie nicht allein Sünde vergebe, ſondern auch bei uns wohne, freundlich mit uns umgehe, willig iſt zu helfen und erbietig zu thun alles was wir begehren mögen, als von einem willigen Freunde, zu dem ſich ein Menſch alles Gutes verſiehet und ſich ganz wohl vermag." (Th. XIII. S. 118.) „Dieß iſt mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe. — Wenn ich das weiß und gewiß bin, daß der Menſch Chriſtus Gottes Sohn iſt und dem Vater wohlgefället — ſo bin ich auch gewiß — daß ſolch Reden, Thun und Leiden Chriſti, ſo für mich geſchieht, wie er ſagt, müſſe Gott herzlich wohlgefallen. Nun wie könnte ſich Gott mehr ausſchütten und lieblicher oder ſüßer dargeben, denn daß er ſpreche, es gefalle ihm vom Herzen wohl, daß ſein Sohn Chriſtus ſo freundlich mit mir redet, ſo herzlich mich meinet und ſo mit großer Liebe für mich leidet, ſtirbt und alles thut. — Weil denn Chriſtus in ſolchem Wohlgefallen und im Herzen Gottes gefaſſet, mit alle ſeinem Reden und Thun Dein iſt und Dir damit dienet, wie er ſelbſt ſaget, ſo biſt Du gewißlich auch in demſelbigen Wohlgefallen und eben ſo tief im Herzen Gottes als Chriſtus." (Th. XIV. S. 543—44.)

„Außer Chriſto iſt kein Wohlgefallen Gottes am Menſchen;" „nur in Chriſto liebt Gott die Menſchen," wie eben daſelbſt L. ſagt. Warum? weil Gott den Menſchen nicht lieben, kein Wohlgefallen an ihm haben kann, wenn er nicht in und an ſich ſelbſt Menſch iſt. Nur in Chriſto, nicht in ſich ſelbſt, ohne Chriſto, außer Chriſto gedacht, vergibt er die Sünden der Menſchen — Vergebung iſt aber ein Act der Liebe. Warum? weil ein Weſen, das die Menſchheit von ſich ausſchließt, ein unmenſchliches Weſen iſt, nothwendig auch die Sünden der Menſchen verdammt. Dem unmenſchlichen Geſetzgeber ſteht der ſeine Gebote übertretende Menſch nicht als Menſch, ſondern nur als

Uebertreter, als Sünder vor Augen: er verurtheilt daher unbarmherzig, d. h. ohne Unterscheidung mit dem Sünder auch den Menschen zum Tode. Um den Sünder zu begnadigen, muß ich den Menschen ansehen, den Menschen als Fürsprecher, als Mittler zwischen dem Richter und dem Sünder aufstellen, muß ich im Blute des Menschen meinen kalten, absprechenden Verstand erwärmen. Aber wie kann ich das, wenn ich selbst nur ein blutloses Gespenst bin? Ich muß also vor allen Dingen selbst wirklicher, voller, ganzer Mensch sein, um im Sünder noch den Menschen erkennen und durch den Menschen den Sündiger reinigen und begnadigen zu können. Nur der Mensch kann dem Menschen die Sünde vergeben. Daß der Mensch Christus zugleich Gott ist, so daß es heißt: nicht der Mensch, sondern Gott nur kann die Sünde vergeben, die Sünde tilgen, versteht sich hier von selbst, denn — abgesehen von andern Gründen — wenn der Mensch Christus nicht Gott ist, so bleibt ja das vom Menschen unterschiedene, das über- oder unmenschliche Wesen als das höchste, das göttliche Wesen und folglich die Sünde als ein untilgbarer, himmelschreiender Widerspruch mit demselben bestehen. Aber gleichwohl vergibt Gott nur als Mensch die Sünde. Nur das Blut Christi, als das sichtbare Zeichen der Blutsverwandtschaft des göttlichen Wesens mit dem menschlichen, nur dieses „Blut der Liebe," wie es Luther an mehreren Orten nennt, ist ja die Vergebung der Sünde und zugleich die Bürgschaft derselben, denn wie sollte Gleiches Gleiches, Blut Blut verdammen? „Wer in seinem Herzen dieses Bild wohl gefasset hätte, daß Gottes Sohn ist Mensch worden, der sollt ja sich zum Herrn Christo nichts Böses, sondern alles Guten versehen können. Denn ich weiß ja wohl, daß ich nicht gern mit mir selbst zürne, noch arges mir begehre zu thun. Nun aber ist Christus eben der ich bin, ist auch ein wahrhaftiger Mensch. Wie kann Ers denn mit ihm selbst, das ist: mit uns, die wir sein Fleisch und Blut sind, übel meinen?" (Th. XV. S. 44.) Nein! wer Fleisch und Blut auf sich

nimmt, der nimmt auch die Sünde auf sich, denn die Sünde kommt nur aus Fleisch und Blut. Wenn er auch die Sünde an sich selbst haßt und verwirft, so läßt er sie sich doch um des Wesens des Sünders willen gefallen, rechnet sie nicht an. Er sieht wohl mit seinem infallibeln Blick die Sünden und Fehler, aber er stellt die Sünden nicht vor das Wesen, so daß er vor lauter Bäumen den Wald nicht sieht, sondern hinter das Wesen, d. h. in den Schatten, nicht in das Licht — er legt als ein selbst menschliches Wesen die Sünden der Menschen in menschlichem, in gutem Sinne aus. „Gott thut wie ein Vater gegen seinem Sohne. Wenn man spricht: Siehe dein Sohn schielet, so spricht der Vater: Er liebäugelt. Item das Wärtzlein stehet ihm also wohl, daß es genug ist. Also thut Christus auch: Ach! es ist nicht Sünde, es ist nur Schwachheit in dem armen Sünder.“ (Th. XII. S. 602.) „Aber die Sünde, sagst du, die wir täglich thun, beleidigt und erzürnet Gott, wie können wir denn heilig sein? Antwort: Mutterliebe ist viel stärker, denn der Dreck und Grind am Kinde. Also Gottes Liebe gegen uns ist viel stärker denn unser Unflat oder Unreinigkeit. Derhalb, ob wir wohl Sünder sind, verlieren wir drum die Kindschaft nicht unsers Unflats halben.“ (Tischreden, Eisleben 1566, S. 186.)

Die Sünde raubt dem Menschen Gewissensfrieden, Freudigkeit, Muth, Selbstgefühl; sie zerknirscht, vernichtet den Menschen — namentlich den Gläubigen, für den die Sünde den Zorn Gottes, den Verlust der Gnade, der ewigen Seligkeit zur Folge hat. Aber die Menschwerdung, d. i. Vermenschlichung Gottes ist ja zugleich die „Vergottung des Menschen;“ indem Gott Mensch ist, so ist ja zugleich der Mensch Gott. Was mir daher das Bewußtsein der Sünde raubt, das stellt mir Christus, in dem mir die göttliche Natur des Menschen Gegenstand ist, wieder zurück. Ja die Ehre, die mir in Christo zu Theil wird, macht mich ganz fühllos gegen den Schimpf, den mir die Sünde anthut. Was kümmert mich das Gebelfer der Tagesblätter,

wenn ich im Buche der Unsterblichkeit meinen Namen eingezeichnet lese? was der Tadel meines ängstlichen, befangnen Gewissens *), wenn die Himmel selbst wegen der mir in der Menschwerdung Gottes widerfahrnen Auszeichnung von meinem Lobe wiederhallen? was der Schlangenbiß des Teufels in meine Ferse (Th. I. S. 38—39.), wenn mir das Gift nicht ins Blut, nicht ins Herz dringt? was der Fleck an meinen Füßen im Gassenkoth, wenn mein Haupt im Himmel als ein Stern erster Größe strahlet? was der Schatten hinter meinem Rücken, wenn ich das Licht vor meinen Augen habe? Wenn das Wesen für mich ist, wie kann das Unwesen wider mich sein? „Wo das Herz rein ist, so ist alles rein, und schadet nicht, obgleich alles auswendig unrein, ja obgleich der Leib voll Schwären, Blattern und eitel Aussatz wäre." (Th. IX. S. 203.)

Die oben erwähnten rohen und widerlichen theologischen Vorstellungen der Vertretung, Rechtfertigung, Genugthuung, selbst auch der Vermittlung und Versöhnung kommen also nur daher, daß hinter dem menschlichen, sinnlichen Gott zugleich noch der alte zornige Gott, vor dem die Menschen als Sünder nichts sind, weil ihm die Sünder nicht als Menschen Gegenstand sind, der „abgesonderte" „bloße" Gott, d. h. der unmenschliche, unsinnliche Gott als ein Wesen bestehen bleibt; denn ein menschlicher Gott ist von selbst der Vertreter und Rechtfertiger des Menschen, braucht keinen Mittler zwischen sich und dem Menschen. Aber daß hinter dem menschlichen Gott der unmenschliche noch sein Wesen oder vielmehr Unwesen forttreibt, das ist eben ein Widerspruch; denn mit der Menschwerdung Gottes ist ja an sich das unmenschliche Wesen aufgehoben, — so gut, so nothwendig aufgehoben, als das

*) „Was kann uns betrüben, denn vielleicht unsere Sünde und bös Gewissen: aber das hat Christus für uns weggenommen, ob wir gleich täglich sündigen." L.'s Briefe de Wette Th. V. S. 37. S. auch daselbst den sehr interessanten Brief an H. Weller Th. IV. S. 188.

Gas aufgehoben ist, wenn es ein fester Körper geworden — und an seine Stelle ein neues, anderes Wesen, der menschliche Gott, das menschliche Wesen getreten. Tritt der menschliche Gott nicht an die Stelle des unmenschlichen, ist er nur der Mittelsmann zwischen dem unmenschlichen und menschlichen Wesen; so ist die Versöhnung zwischen diesen beiden Wesen nur eine oberflächliche, scheinbare, ja trügerische; denn es wird nur der Zorn Gottes aufgehoben, aber nicht der Grund des Zorns, nicht das Wesen, welches zürnt und seiner Natur nach nothwendig dem Menschen zürnt; denn es hat ja kein menschliches Herz, kein menschliches Wesen in sich. Seine Versöhnung mit dem Menschen ist, streng genommen, nur eine Verstellung, nur ein Zwang, den es sich anthut; denn es bewahrt seinen Groll im Gemüthe, nur äußert es ihn nicht, weil ihm der Mittler die Hände gebunden. „Wie könnte denn nun der Vater auf uns zornig sein? Ja selbst der Vater wird ein Sohn und wegen des Sohnes gezwungen in gewisser Maße (daß ich so reden mag) zum Kinde zu werden, mit uns zu spielen, uns zu liebkosen." (Th. VII. S. 120.) „Das ist denn der rechte Christus, daß er dort unsers Herrgotts mächtig ist." (Th. XII. S. 568.) Der menschliche Gott — und vermittelst desselben jeder Mensch selbst, wie L. häufig sagt — ist mächtig des unmenschlichen; aber doch ist zugleich der unmenschliche Gott noch eine selbstständige Macht, eine Person, die daher nothwendig auch sich selbst geltend machen will, und zwar um so mehr, als sie die Person ersten Ranges ist. Wie sollte es also zu einem wahren, gründlichen Frieden kommen, so lange nicht das über- oder, was eins ist, unmenschliche Wesen ganz und gar beseitigt wird?

Aber ungeachtet dieses — innerhalb des Glaubens, innerhalb des Christenthums unauflöslichen — Widerspruchs, daß der Glaube in der Furcht seines Herzens und in der Beschränktheit seines Verstandes hinter dem guten, dem menschlichen Wesen ein böses, unmenschliches Wesen im Rückhalt hat, so macht er doch zugleich den menschlichen Gott zum

ganzen, alleinigen, wahren Gott. „Sprechet, daß ihr von keinem andern Gott wisset, noch wissen wollt, denn welcher in dem Schooß der Jungfrauen Mariä gelegen und ihre Brüste gesogen hat. Wo der Gott Jesus Christus ist, da ist Gott selbst und die ganze Gottheit, da findet man auch Gott den Vater und Gott den heiligen Geist; außerhalb dieses Gottes, des Herrn Christi ist nirgend kein Gott.“ (Th. V. S. 558.) Alle Eigenschaften Gottes gehen daher auf Christus über und zwar als Menschen — ein Uebergang, der eben deswegen die Existenz eines von Christo unterschiednen Gottes aufhebt oder doch überflüssig macht — wie umgekehrt alle Eigenschaften des Menschen auf Christus als Gott übertragen werden, um so aus dem Gott in Christo einen wahren Menschen und aus dem Menschen in ihm einen wahren Gott zu machen, so „daß man ihn als Gott nicht anbeten kann, wenn man ihn nicht auch als einen Menschen anbetet.“ (Th. VII. S. 385.) *) Nichts ist in Gott, was nicht in Christo ist — Christus ist der offenbare, d. h. der offne, rückhaltslose Gott. In Christo hat sich Gott, wie Luther sagt, (Th. XXII. S. 79.) ganz und gar ausgeschüttet, also nichts mehr für sich behalten. Wie kann also Luther von diesem Gott, der sich uns ganz, wie er ist, gegeben, ganz ausgesprochen hat, noch einen Gott an sich unterscheiden, ein unbegreifliches, unmenschliches Wesen, das sich nur „kleidet“ und „stellt“ wie ein Mensch, um — ein guter Einfall! — unter der Firma der Humanität seine Inhumanität dem Menschen zu insinuiren? Nur im Widerspruch mit seinem wahrem Sinn und Glauben. Ein Gott, der nicht so für mich, wie er an sich ist, der erwecket und verdient statt Glauben und Vertrauen

*) Ueber diesen Gegenstand, die sogenannte Communicatio Idiomatum siehe außerdem noch z. B. Th. XXI. S. 277—280. Th. XI. S. 574. Th. IV. S. 333—335—36. Daß es aber auch hier zu keiner wahren, aufrichtigen Einheit kommt darüber siehe „Wesen des Christenthums“ S. 513.

nur Zweifel und Mißtrauen; denn ich weiß nicht, ob er nicht für sich das gerade Gegentheil von dem ist, was er für mich ist, ob er nicht hinter meinem Rücken auf mich flucht, während er mir ins Gesicht hinein schön thut. Aber nur Das, was Glauben erwecket und Glauben verdient, ist Gott.

Glaube ist Seligkeit, Unglaube Unseligkeit; Glaube Einigkeit *), Unglaube Zwietracht; Glaube Gewißheit, Unglaube Zweifel; aber auf der Gewißheit ruht der Segen des Lichts, auf dem Zweifel der Fluch der Nacht, die keines Menschen Freund ist. Der Zweifel steht auf dem Spiel des Zufall — heute macht mir dieser Fall, morgen ein andrer einen Strich durch die Rechnung — der Glaube auf dem unerschütterlichen Boden der Nothwendigkeit — es ist unmöglich, daß dieses Wesen mich täuscht und betrügt, unmöglich, daß ein wahrhaftiges Wesen lügt, es kann nicht anders als wahrhaftig, es kann nicht auch nicht wahrhaftig sein. Der Glaube ist die Wurzel der Liebe — Glaube, Vertrauen erweckt Liebe — der Zweifel die Wurzel des Hasses — Zweifel, Mißtrauen entzweit den Menschen mit dem Menschen — der Zweifel stößt ab, Vertrauen zieht an; der Zweifel ist unfreundlich, der Glaube leutselig. Der Unglaube ist die Hölle der Eifersucht; der Glaube der Himmel gewisser Liebe. Der Unglaube opfert dem Schein das Wesen auf, der Glaube aber läßt sich durch keinen Schein des Gegentheils an dem Wesen irre machen, dem er einmal sein Vertrauen geschenkt; denn er ist gewiß, daß kein Wesen das Gegentheil von sich selbst sein kann. Der Unglaube, der Argwohn traut seinem Gegenstande nicht weiter, als er sieht, denn er traut ihm nur Böses zu; der Glaube aber ist

*) Der Glaube wird hier, obwohl auf Grund Luthers, nur nach seinem allgemeinen, wahren, menschlichen Sinn charakterisirt. Nur von dem Glauben in diesem Sinne gelten die Eigenschaften der Einigkeit, Entschiedenheit und Seligkeit; denn in wiefern sich der Glaube auf „den Sinnen, dem Gefühl, der Vernunft" widersprechende Dinge oder vielmehr Undinge erstreckt, ist der Glaube die größte, unausstehlichste Tortur, die sich nur immer der Mensch anthun kann.

ſeines Gegenſtandes auch in der Trennung, in der Entfernung gewiß, denn er traut ihm nur Gutes zu, weil er ſelbſt nur Gutes im Sinne hat, wie umgekehrt der Unglaube nur Schlimmes. Glauben heißt eben: Gutes glauben, nicht glauben: nichts Gutes glauben. Der Glaube iſt die Ueberzeugung, daß überall das Gute nicht dem Schlechten, ſondern das Schlechte dem Guten unterliegen muß — die Ueberzeugung, daß die Wahrheit, auch wenn ſie ganz allein und verlaſſen daſteht, doch unendlich mehr iſt und vermag, als die Lüge, und wenn ihr auch Millionen Kaiſer und Päbſte zur Seite ſtehen. Der Glaube verläßt ſich nicht, wie der Unglaube, auf die Macht der Polizei und peinlichen Halsgerichtsordnung, nicht auf Perſonen („Menſchen"), auf Verbindungen („Rotten"), auf Zahlen, auf Maſſen, auf Mittel und Titel; er verläßt ſich nur auf ſeine gute und gerechte Sache; er iſt daher ſelbſt in Ketten ſeines Siegs gewiß. Der Glaube iſt die frohe Ausſicht, daß der heutige Tag nicht der letzte Tag unter der Sonne iſt, daß vielmehr auf Heute Morgen kommt und was daher heute nicht iſt, morgen iſt; der Unglaube aber bricht die Geſchichte mit der Gegenwart ab; er wähnt, daß Heute Immer, daß das Hippokratiſche Geſicht der Gegenwart der bleibende, charakteriſtiſche Ausdruck der Menſchheit iſt. Der Unglaube opfert der Zeitung die Geſchichte, einem augenblicklichen Siege, einer ephemeriſchen Ehre die Ehre der Zukunft, die Ehre der Geſchichte auf; der Glaube aber verzichtet auf den Genuß und Beſitz der Gegenwart, in der Gewißheit, daß die Zukunft ſein iſt. „Der Glaube, ſagt Luther (Th. XVII. S. 717.), hat niemals zu thun mit vergangenen Dingen, ſondern allein mit zukünftigen. Denn man glaubet nicht denen Dingen, die geſchehen ſind, ſondern denen Verheißungen Gottes, der die Dinge thun will." Der Unglaube ſchränkt den Umfang des Möglichen nur auf den engen Kreis ſeiner bisherigen Erfahrung ein; aber der Glaube bindet ſich nicht an die Schranken der Vergangenheit und Gegenwart; er glaubt an die Möglichkeit des (bisher) Unmöglichen. „Dem

Glauben ist nichts unmöglich.“ Der Unglaube ist daher kleinmüthig, klug, ja überklug, bedingt, umständlich, philisterhaft, befangen, zaghaft; der Glaube hochgesinnt, unbedingt, laconisch, resolut, kühn, frei, sorglos.

Aber Sorglosigkeit, Freiheit, Sicherheit, Unbedingtheit, Nothwendigkeit, Unwandelbarkeit, Einigkeit, Entschiedenheit, Gewißheit, Seligkeit, Liebe, Freundlichkeit, Leutseligkeit — die Eigenschaften und Wahrzeichen des Glaubens sind auch die Eigenschaften und Wahrzeichen der Gottheit selbst. Wie kannst Du also in Gott einen Gott an sich und einen Gott für Dich unterscheiden? Das, worin die Gültigkeit und selbst Möglichkeit dieses Unterschieds aufgehoben ist, Das gerade, Das allein ist Gott. Kannst Du an das Licht die Frage stellen, ob es Licht oder auch nicht Licht ist? Hebst Du mit dieser Frage nicht das Wesen des Lichts auf? Kannst Du bei einem leutseligen Wesen fragen, ob es für Dich nur, ob es auch an sich wohl leutselig ist? Was ist denn ein gutes, Glauben, Vertrauen erweckendes Wesen anders als ein Wesen, das so für Dich, wie es für sich ist? Gutsein heißt eben nichts für sich sein und haben, was man nicht auch für Andere ist und hat. Kann also ein offnes Wesen zugleich ein verschloßnes, ein mittheilendes zugleich ein rückhaltiges, ein Gegenstand des Glaubens zugleich ein Gegenstand des Zweifels, des Mißtrauens sein? Aber Gutsein im höchsten Sinne heißt eben Gottsein; hebst Du daher das gute Wesen auf, so hebst Du das göttliche Wesen auf. Aber das thust Du, indem Du im Unterschiede von dem Gott für Dich, d. h. dem guten Wesen noch einen Gott an sich, d. h. also ein nicht gutes und folglich nicht göttliches Wesen annimmst. Was nicht gut, ist allerdings nicht sogleich böse; aber ein Gott, welcher Dir nur in den Kopf kommt, wenn Du das gute Wesen aufgibst, welcher Dir den Glauben an das Gute als das wahre, letzte, d. i. göttliche Wesen raubt, das Gute nur zu einem Anthropomorphismus, einem bloßen Bilde, einer bloßen Erscheinung herabsetzt, ein solcher Gott ist in der That kein Gott, sondern ein böses Wesen. „Gott

an sich, Gott außer Christo, sagt Luther, ist ein erschrecklicher, furchtbarer Gott;" aber was nur Furcht und Schrecken einflößt, das ist eben ein böses Wesen. Der Gott an sich, „die Majestät" unterscheidet sich daher nur in der Vorstellung, nur dem Namen nach, aber nicht in der That, nicht seinem Wesen nach von dem Wesen des Teufels. Der „Trotz wider den Teufel" (d. h. das böse, dem Menschen feindliche Wesen) ist der Glaube, daß Gott Mensch, der Mensch Gott ist. Diesen Glauben sucht darum „der Feind des Menschen," der Teufel auf alle nur mögliche Weise anzufechten; aber wider eben diesen Glauben streitet auch der Gott an sich; denn er will nicht sich, das „bloße," reine Wesen mit dem zusammengeflickten, lumpigen und schmutzigen Wesen des Menschen in Verbindung gesetzt wissen. Beide fallen in ihren Wirkungen zusammen; wie sollten sie also in ihrem Wesen aus einander fallen? Der Teufel soll zwar das unmenschliche, der Gott an sich nur das übermenschliche Wesen sein, aber die Uebermenschlichkeit ist nur ein Vorwand der Unmenschlichkeit, gleichwie die Uebervernünftigkeit nur ein Vorwand der Unvernunft, die Uebernatürlichkeit nur ein Vorwand der Unnatur ist. Bemerkt werde übrigens noch im Vorbeigehen, daß der Gott an sich eigentlich nichts ist, als Gott als metaphysisches Wesen, d. i. als reines, affectloses Gedankenwesen. L. war ein Feind der Metaphysik, ein Feind der Abstraction, ein Feind der Affectlosigkeit — „Gott hasset und verachtet, sagt L. z. B. Th. III. S. 266, die harte Apathie." Aber was die Leute außer der Religion verabscheuen und verwerfen, das lassen sie sich in der Religion gefallen.

Der wahre Gott, der wahre Gegenstand des lutherischen, überhaupt christlichen, Glaubens ist nur Christus, und zwar nur deswegen, weil sich in ihm nicht mehr ein Christus an sich von dem Christus für uns unterscheiden läßt, und daher in ihm alle Bedingungen der Gottheit erfüllt, alle Geheimnisse der göttlichen Natur aufgelöst, alle Anstände und Zweifel gehoben, alle Gründe des Mißtrauens und

Argwohns beseitigt sind. „Derowegen muß man sich zuerst und vor allen Dingen dahin bemühen, daß wir lernen der Güte Gottes vertrauen, die er uns in Christo, seinem Sohne, den er vor unsere Sünden und den Tod gegeben, erzeiget hat. Denn sonst entstehet daher eine Gewohnheit und Neigung zum Mißtrauen gegen Gott, welches hernach unüberwindlich ist.“ (Th. VII. S. 211.) „Die Gedanken von seiner (Gottes) Majestät (d. h. wie sich Luther einige Zeilen vorher ausdrückt von „Gott, insofern er ein absolutes Wesen“) sind sehr gefährlich. Denn es kann sich ein böser Geist in die Gestalt der Majestät verstellen; in die Gestalt aber des Kreuzes kann er sich nicht verstellen.“ (Ebend. S. 153.) *) Das heißt: Christi Wesen ist ein evidentes, lichtes, durchsichtiges Wesen; Christus ist nichts an sich oder für sich, was er nicht für uns ist. Sein göttliches Wesen ist unser göttliches Wesen, seine Geburt als Mensch unsere Heilsgeburt, sein Sieg unser Sieg, kurz alles, was sein, ist unser. Was ist denn die Auferstehung Christi wohl für sich selbst? Nichts; denn sie bedeutet nur unsere Auferstehung, ist nur die sinnliche Gewißheit unsrer Auferstehung, unsrer Unsterblichkeit. Was der Gottmensch für sich selbst? Nichts; denn der Mensch Christus ist nur darum Gott, daß er für uns Gott, und darum Mensch, daß er für uns Mensch sei. Was ist überhaupt Gott für sich? Nichts; denn Gott ist nur Anderen Gott, existirt nur für das, was nicht Gott ist. Wo kein Bedürfniß überhaupt, ist auch kein Bedürfniß Gottes, und wo kein Bedürfniß Gottes, da ist kein Gott. Der „Grund“ Gottes liegt außer Gott, liegt im Menschen: Gott setzt den Menschen voraus. Gott ist „das nothwendige Wesen,“ aber nicht sich oder an sich, Andern ist er nothwendig, — denen, die ihn als nothwendig

*) Uebrigens hatte Luther solche Gemüthszustände — Anfechtungen — wo sich der böse Geist, der Geist des Unglaubens, der Satan allerdings auch selbst in die Gestalt Christi verstellte. L.s Briefe v. de Wette Th. III. S. 226.

fühlen oder denken. Ein Gott ohne Mensch ist ein Gott ohne Noth, aber ohne Noth ist ohne Grund, ist Tand, Luxus, Eitelkeit. „Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen Matth. 22, 32. Gott ist deßjenigen Gott nicht, das an ihm selbst nicht ist; Nullus (Keiner) und Nemo (Niemand) beten Gott nicht an, und Gott regiert über sie nicht. — Wo Abraham einen Gott hat, so folget nothwendig wiederum das auch, daß Gott und Abraham zugleich leben müssen, denn diese Zwey stehen und fallen mit einander, sintemal Gott mit den Todten nichts zu thun hat". (Th. II. S. 494—95.) Das heißt: kein Mensch — kein Gott. Gott ist wesentlich Jemands Gott. Aber dieser Jemand ist für uns der Mensch. Gott ist wesentlich Herr; aber der Herr ist nicht ohne den Diener. „Ein eigen Volk zu haben, gehöret zu einem wahren Gott". (Th. XIII. S. 157.) Gott ist wesentlich Vater, aber der Vater ist nicht ohne das Kind. „Die Gottheit nicht ohne die Creatur ist". (Th. XIX. S. 619.)

Gott ist nichts an sich selber. Wie spricht dieß aber der Glaube aus, da er ein vom Menschen unabhängiges Bestehen Gottes voraussetzt? Durch die Gnade, die Huld, die Barmherzigkeit, die Güte, mit einem Worte: die Liebe Gottes. Die Unselbständigkeit eines selbständigen, das nichts für sich Sein eines gleichwohl für sich seienden oder als solches vorgestellten Wesens ist die Liebe. Lieben heißt nichts an sich selber sein können und wollen, heißt sein Wesen außer sich setzen. Der Satz: „Gott ist die Liebe", d. h. die Liebe ist das Wesen Gottes sagt also nichts weiter aus als: Gott ist nichts an sich. Aber dieses Wesen Gottes, nichts an sich selbst zu sein, ist nur in Christo offenbar, wirklich, sinnfällig und Christus nur der wahre, wesentliche Gegenstand des Glaubens. Das Wesen des Glaubens ist daher nichts andres als die Gewißheit, die unerschütterliche, zweifellose Gewißheit, daß die Menschenliebe das Wesen Gottes, das höchste Wesen ist.

Der Glaube „versiehet sich keines Gerichts, sondern lauter

Gnade, Gunst, Huld, Barmherzigkeit" — „er muß aus dem Blute, Wunden und Narben Christi quellen und fließen, in welchem Du stehest, daß Dir Gott so hold ist, daß er auch seinen Sohn für Dich giebet". (Th. XVII. S. 400. 401.) „Der Glaube wäre nichts, ob er schon glaubte, daß Christus allmächtig wäre, alle Dinge vermöchte und wüßte. Denn das ist der lebendige Glaube, der nicht zweifelt, Gott sey auch gütig und gnädiges Willens solches zu thun, das wir bitten". „Der Glaube gegen Christo — bildet ihm schlechts nicht für denn die bloße Gnade und Güte Christi". (Th. XIII. S. 355. 356.) „So oft die Schrift von Glauben redet, meinet sie den Glauben, der auf lauter Gnade („Güte, Barmherzigkeit, misericordia") bauet". (Th. XX. S. 41.) „Wenn unsere Hertzen in Trübsal, Angst und Noth stehen, so meinen, empfinden und fühlen sie nichts anders, denn daß Gott mit uns zürne, unserer nichts achte, uns feind sey. Alsdenn soll der Glaube das Gegenspiel halten, nemlich, daß bei Gott kein Zorn, kein Haß, keine Strafe, keine Schuld nicht sey". (Th. V. S. 572.) „Daran bleibe ja fest hangen, daß der Glaube an Gottes Hulden gewiß sey, denn der Glaube nichts andres ist, denn eine beständige, unzweifelhaftige, unwankende Zuversicht zu göttlicher Gnade". (Th. XIII. S. 63.) „Gleichwie Gott durch die Liebe Geber ist: also sind wir durch den Glauben Nehmer. — Also wird dieser Schatz (Christus) von Gott gegeben durch die Liebe und von uns angenommen und empfangen durch den Glauben, d. i. wenn wir glauben, wie wir hier hören, Gott sey gnädig und barmherzig und beweise solche Barmherzigkeit und Liebe gegen uns damit, daß er seinen eingebornen Sohn läßt Mensch werden und auf ihn wirft alle unsre Sünde". (Th. XVI. S. 327.) „Glauben und lieben oder Wohlthat von Gott empfahen und Wolthat dem Nächsten erzeigen, wie denn die ganze Schrift die zwey treibet und eines ohne das andere nicht seyn mag". (Th. XIII. S. 117.) „Der Glaube empfähet die guten

Werke Christi; die Liebe thut gute Werke dem Nächsten". (Ebend. S. 75.)

Der Unterschied zwischen dem Lutheranismus und Katholicismus besteht daher auch nur darin, daß dort die Liebe Gottes gewiß, hier ungewiß, zweifelhaft ist. (S. hierüber Th. XIX. S. 26. Th. IX. S. 671. Th. X. S. 106.) Aber Gewißheit ist das Wesen der Güte, der Liebe; Zweifel hebt die Liebe auf. Der Gott des Katholicismus ist daher auch in der That nicht nur ein Gott von zweifelhafter Güte, sondern ein wirklich ungnädiger, zorniger, inhumaner Gott; denn der Katholik will durch Werke, Opfer, selbstthätiges Leiden Gott mit sich versöhnen, Gott sich gut machen. Aber wie Glaube Sein, so setzt Thun Nichtsein voraus: Gott ist dem Menschen gut, das ist Sache des Glaubens; Gott soll dem Menschen gut sein, das ist Sache des Thuns, des Opfers; aber was erst sein soll, das ist nicht. Der Glaube ist mit Gott im Reinen und fertig, er hat darum Raum und Zeit zu menschennützlicher Thätigkeit; aber der Werkthätigkeit läßt der Zorn Gottes keine Ruhe und keine Zeit dazu. Immerwährender Zorn erheischt auch immerwährende Opfer. (S. hierüber z. B. Th. XVIII. S. 160.) Kurz dem Glauben ist Gott nur ein Wesen für den Menschen — ein Wesen, das daher dem Menschen den Menschen gibt, den Menschen auf sich selbst zurückführt; der Werkthätigkeit ist Gott ein Wesen für sich, ein andres als ein menschliches Wesen — ein Wesen, das daher den Menschen von sich abzieht, dem Menschen den Menschen nimmt. Der Katholicismus läßt wohl dem Menschen Kraft zum Guten, Willen, Freiheit, er erscheint insofern human, aber er läßt sie ihm nur dazu, um gegen sich zu sein und wirken — sich zu opfern, zu peinigen, zu fesseln durch willkürliche Satzungen, — und durch dieses Gegensichselbstsein Gott für sich zu gewinnen. Denn ich kann ein Wesen nur durch das gewinnen, was mit seinem Wesen übereinstimmt: einen Gott also, der nicht für mich, ja wider mich ist, nur dadurch für mich stimmen, daß ich wider mich selbst, daß ich mir böse bin. Der „Papismus" oder

Katholicismus ist nur human, um inhuman, wie umgekehrt der Lutheranismus nur inhuman ist, um human sein zu können. Im Katholicismus sind wir nur Menschen, um keine Menschen zu sein; im Protestantismus dagegen sind wir nur keine Menschen Gott gegenüber — vor Gott sind wir „stinkendes Aas, Madensäcke, Klötze" — um Menschen zu sein im Leben; wir räumen hier im Glauben Alles Gott ein, um im Leben Alles dem Menschen einräumen zu können. Im Glauben haben wir es nur mit Gott; im Leben aber dafür auch nur mit dem Menschen zu thun. „Siehe da hat Paulus klärlich ein christliches Leben dahin gestellet, daß alle Werke sollen gericht seyn dem Nächsten zu gute, dieweil ein jeglicher für sich selbst genug hat an seinem Glauben, und alle andere Werke und Leben ihm übrig sind, seinem Nächsten damit aus freier Liebe zu dienen". (Th. XVII. S. 390.)

Ein anderes Wesen also: — Gott — ist Gegenstand des Glaubens; ein anderes — der Mensch — Gegenstand der Liebe, d. i. der praktischen Thätigkeit, des Lebens.

Aber ist das wirklich der Fall? Nein! der Gegenstand des Glaubens ist, wie wir gesehen, die Liebe — der höchste, der allein entscheidende, der Alles umfassende Artikel des Glaubens der Satz: Gott ist die Liebe. Aber wessen Liebe? — denn Liebe für sich, Liebe ohne einen Gegenstand ist eine Chimäre — die Liebe des Menschen. Also ist in Wahrheit auch der Gegenstand des Glaubens der Mensch — auch das Geheimniß des Glaubens die Philanthropie, die Menschenliebe; nur mit dem Unterschiede von der Liebe, daß in dieser der andere Mensch, im Glauben Ich selbst der Gegenstand der Liebe bin, dort liebe, hier geliebt bin. Aber Lieben demüthigt mich; denn ich unterordne, unterwerfe mich hier einem andern Wesen; Geliebtsein erhebt mich. Was ich im Lieben verliere, bekomme ich im Geliebtsein reichlich wieder zurück. Das Bewußtsein, geliebt zu sein, ist Selbstbewußtsein, Selbstgefühl; und je höher das Wesen, von dem ich mich geliebt weiß, desto höher das Selbstgefühl. Sich vom höchsten Wesen geliebt zu

wiſſen, iſt daher der Ausdruck des höchſten, der Ausdruck göttlichen Selbſtgefühls. Der Unterſchied des Glaubens von der Liebe beſteht demnach nur darin, daß im Glauben der Menſch ein himmliſches, göttliches, unendliches, in der Liebe aber ein irdiſches, endliches, menſchliches Weſen iſt. „Durch den Glauben, ſagt Luther, wird der Menſch zu Gott", „im Glauben ſind wir Götter, in der Liebe aber Menſchen"*). Denn in der Liebe bin ich relatives Weſen, nütze Anderem, bin nur Mittel; aber im Glauben bin ich abſolutes Weſen, bin ich Selbſtzweck. In der Liebe vergöttere ich ein anderes Weſen; aber im Geliebtſein bin Ich das vergötterte Weſen. Wer mich liebt, der ruft mir zu: Liebe Dich ſelbſt, denn Ich liebe Dich; ich zeige, vergegenſtändliche Dir nur, was Du biſt und thun ſollſt; meine Liebe berechtigt, ja verpflichtet Dich zur Selbſtliebe. Geliebtſein iſt das Geſetz der Selbſtliebe. Der Gegenſtand der Liebe iſt daher die eigentliche, die „profane", ja wohl profane, tagtäglich tauſend und abermal tauſend Mal mit Füßen getretne Philanthropie, aber der Gegenſtand des Glaubens das unantaſtbare Heiligthum der Selbſtliebe. Die Liebe iſt das Herz, das für Andere, aber der Glaube das Herz, das nur für ſich ſelbſt ſchlägt. Die Liebe macht unſelig, denn ſie iſt das Gefühl, die Sorge für Andere; aber „ſelig der Glaube", ſelig das Gefühl: ich bin geliebt, ſelig das Selbſtgefühl, denn hier verſchwindet alles Andere außer mir. „Der Glaube führt die Leute von den Leuten (d. h. von den Menſchen weg) hinein zu Gott. — Darum heißt es aus den Augen der Leute gehen, da man Niemand ſiehet noch fühlet denn Gott": (Th. XIV. S. 373.)

*) Auch in der Liebe, ſagt anderwärts wieder Luther, iſt der Menſch Gott, aber in der Liebe iſt er Andern Gott — Das für ſie, was Chriſtus für uns iſt, Wohlthäter, Helfer, Heiland — im Glauben iſt er Gott für ſich, Gott an ſich. In der Liebe habe ich daher nichts von meiner Gottheit, ich entäußere mich vielmehr derſelben; aber im Glauben bin ich im Vollgenuſſe derſelben.

das heißt: Sich selbst. Ueber der Liebe stehet der Glaube, d. h. über der Nächstenliebe stehet die Selbstliebe. „Wenn man aber von dem Glauben recht reden und lehren will, so übertrifft er weit die Liebe. Denn man sehe allein, womit der Glaube umgehet und zu thun hat, als nämlich, daß er allein für Gott wider den Satan ficht, welcher uns ohne Unterlaß plaget und zermartert. Solcher Kampf aber geschiehet nicht um geringe Sache, sondern betrifft den Tod, das ewige Leben, die Sünde, das Gesetz, so uns beschuldigt, die Gnade, durch welche uns die Sünden vergeben werden. Wenn man gegen diese trefflichen Sachen die Liebe hält, welche mit geringen Sachen zu thun und schaffen hat, als daß man denen Leuten diene, ihnen mit Rath und That helfe, sie tröste, wer siehet denn nicht, daß der Glaube viel höher, denn die Liebe sey und ihr billig vorgezogen werden soll? Denn was ist für ein Unterschied zwischen Gott und dem Menschen? zwischen dem, daß man einem Menschen hilft und räth, und dem, durch welches man den ewigen Tod überwindet?" (Th. V. S. 571.) Mangelhaft, schwach sind wir in der Liebe zu Andern, aber stark, unübertrefflich, vollkommen in der Selbstliebe; die Liebe hat alle Gebrechen der Menschheit an sich, aber der Glaube, die Selbstliebe alle Vollkommenheiten der Gottheit. Weich, nachgiebig, duldsam, leidend, bedürftig, abhängig ist die Liebe, aber über Alles hinaus und weg, hoffärtig, selbstisch, herrisch, intolerant, wie die Gottheit, ist der Glaube. „Gott leidet nichts, weichet Niemand, denn er ist unwandelbar. Eben so muß auch der Glaube seyn". (Th. XI. S. 74.) „Das ist es, was ich nun oft gesagt habe, wie der Glaube mache uns zu Herren, die Liebe zu Knechten, ja durch den Glauben werden wir Götter. — Aber durch die Liebe werden wir den allerärmsten gleich; nach dem Glauben dürfen wir nichts und haben volle Genüge; nach der Liebe dienen wir jedermann." (Th. XIII. S. 356. Siehe auch Th. XIV. S. 286. Th. XI. S. 516.) „Die Liebe soll nicht fluchen, sondern immer segnen; der Glaube hat Macht und soll

fluchen. Denn Glaube macht Gottes Kinder und ſtehet an Gottes ſtatt; aber Liebe macht Menſchendiener und ſtehet an Knechtes ſtatt.“ (Th. XIII. S. 345.) Erſt der Glaube, dann die Liebe; „die Liebe folgt auf den Glauben“; aber das Erſte iſt die Selbſtliebe, das Zweite die Nächſtenliebe — eine Ordnung, die allerdings nicht nur einen ſchlimmen, egoiſtiſchen, ſondern auch einen guten, richtigen Sinn hat. Denn wie will ich Andere beglücken, wenn ich ſelbſt unglücklich bin, wie Andere befriedigen, wenn der Wurm der Unzufriedenheit an mir nagt, wie überhaupt Andern Gutes thun, wenn ich an mir ſelbſt nichts Gutes habe? Erſt muß ich daher für mich ſelbſt ſorgen, ehe ich für Andere ſorgen, erſt beſitzen, ehe ich mittheilen, erſt wiſſen, ehe ich lehren, überhaupt erſt mich ſelbſt zum Zweck machen, ehe ich mich zum Mittel für Andere machen kann. Kurz: der Gegenſtand der Liebe (der Nächſtenliebe) iſt das Wohl Anderer; der Gegenſtand des Glaubens aber mein eignes Wohl, meine eigne Seligkeit.

Gott, der Gegenſtand des chriſtlichen Glaubens, iſt nichts andres als der befriedigte Glückſeligkeitstrieb, die befriedigte Selbſtliebe des chriſtlichen Menſchen. Was Du begehrſt und wünſchſt, das iſt in Gott erfüllt, erreicht, verwirklicht. Aber was iſt Dein Wunſch, was Dein Verlangen? Freiheit von allen Uebeln, Freiheit von der Sünde, denn ſie iſt das allergrößte und noch dazu das allernächſte Uebel, Freiheit von der unwiderſtehlichen Macht und Nothwendigkeit der ſinnlichen Triebe, Freiheit von dem Drucke der Materie, die Dich mit den Feſſeln der Schwere an den Boden der Erde bindet, Freiheit vom Tode, Freiheit überhaupt von den Schranken der Natur, mit einem Worte: Seligkeit. Aber dieſe Seligkeit nicht als ein bloßer troſtloſer Gedanke, nicht als eine gegenſtandloſe Hoffnung, d. h. nicht als eine Eigenſchaft, die einſt erſt, wenn Du ſelig wirſt, an Dir einen Halt bekommt, gegenwärtig aber keinen Grund und Boden hat — dieſe Seligkeit als wirkliches Weſen iſt Gott. „Gott iſt ſelig, aber er will nicht, wie Luther ſagt (Th. XVII. S. 407.) für ſich allein ſelig

seyn.“ Nein! seine Seligkeit ist nur die Zuversichtlichkeit, die Gewißheit, die Existenz unsrer eignen Seligkeit. Gott ist, was er ist, für uns — selig, damit wir selig sind. Soll die Seligkeit kein bloßer Traum, kein leerer Wunsch sein, so muß sie Wesen und zwar *höchstes Wesen*, Gott sein; denn steht das selige Wesen andern Wesen nach, so gibt es auch denselben nach, kann nicht Dem widerstehen, was wider die Seligkeit streitet. Den höchsten Wunsch, *den* Wunsch, der sich über Alles hinwegsetzt, kann auch nur ein höchstes, über Alles erhabnes Wesen erfüllen und befriedigen. Gott ist das selige Wesen, weil die Seligkeit der höchste Gedanke, das *höchste Wesen* des, wenigstens christ-gläubigen*), Menschen ist. Der *Grund*, die *Nothwendigkeit* des seligen Wesens ist das *Verlangen, selig zu sein* — der Glückseligkeitstrieb und zwar der unbeschränkte, d. h. der von allen bestimmten Materien, bestimmten Gegenständen der Wirklichkeit abgesonderte, übernatürliche Glückseligkeitstrieb. Wie daher der Glaube: Christus ist auferstanden, im Sinne Luthers und der Sache, des Gegenstands selbst nur der Glaube, die Gewißheit ist: Ich werde auferstehen, der Glaube: Christus ist der Erlöser von der Sünde und ihren Strafen nur die Gewißheit ist, daß Ich erlöst bin von der Sünde und dem Tode; so ist der Glaube an die Seligkeit oder, was eins ist, die Gottheit überhaupt nur die *Gewißheit meiner eignen Seligkeit und Gottheit*.

„Allenthalben, wo die Schrift von Werken und Geboten der ersten Tafel (d. h. von Gott) handelt, da wird *verdeckt* auch *angezeigt* die *Auferstehung der Todten*. — Also beschleußt eigentlich *Gottes Dienst, Glaube, Gebete* in sich den *Artikel der Auferstehung*

*) Also nicht aller Menschen oder des Menschen schlechtweg? Nein! das Verlangen der Seligkeit (versteht sich in dem überschwänglichen Sinn, in welchem hier dieses Wort genommen wird) ist ein Produkt nur des Christenthums. Wohl ist der Mensch stets bestrebt, von allen Widerwärtigkeiten, allen Hemmungen seines Selbst- und Lebensgefühles sich frei zu machen; aber dieses Bestreben ist stets zugleich an bestimmte, wirkliche Gegenstände, an bestimmte menschliche Zwecke gebunden.

und ewigen Lebens.“ (VI. Th. S. 289.) „Denn darinnen ist die Lehre vom Glauben und Auferstehung der Todten begriffen, da Gott spricht: Ich, der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde bin Dein Gott.“ Das ist so viel gesagt: Du sollst leben in dem Leben, darinnen ich auch lebe.“ (Th. II. S. 327.) „Das Evangelium von der Auferstehung Christi — das ist das Hauptstück unsers Glaubens.“ (Th. XI. S. 485.) „Wo man das zukünftige Leben leugnet, nimmt man Gott schlecht hinweg.“ (Th. II. S. 401.) „Denn wo kein ander Leben wäre, denn nur dieses zeitliche, leibliche, wozu dürften wir denn Gottes? .... Aber Moses zeigt an, daß nach diesem Leben ein ander Leben sei, weil er in dieser Nothdurft zu dem Gott betet, der außerhalb dieser Welt und unsichtbar ist. Daraus erfolgt, daß auch die Gnade und das Leben, so wir von ihm bitten, unsichtbar sei und zum andern Leben gehöre, uns und nicht den Ochsen zugehörig. Denn Gott sorgt nicht für die Ochsen, wie Sct. Paulus spricht.“ (Th. VI. S. 309.) „Wo Du in dem Glauben bist, darin Pabst, Cardinäle und Bischoffe sind, daß nach diesem Leben kein ander Leben sei, so wollte ich um Deinen Gott nicht einen Pfifferling geben.“ (Th. XVI. S. 89.) „Wenn wir der Auferstehung nicht warten oder hoffen dürffen, so ist auch kein Glaube und kein Gott nicht.“ (Th. III. S. 129.) „Dis ist der fürnehmste Artikel der ganzen christlichen Lehre, nemlich wie wir selig werden. Auf diesen sollen alle Theologische Disputationes sehen und gerichtet werden, den haben alle Propheten am meisten getrieben ... Denn wenn dieser Artikel von unserer Seelen Seligkeit mit gewissem und festem Glauben gefaßt und behalten wird, so kommen und folgen die andern Artikeln alle gemächlich (gemehlich) hernach, als von der Dreifaltigkeit. Auch hat uns Gott keinen Artikel so offentlich und deutlich erkläret, als diesen, nämlich daß wir allein durch Christum selig werden. Es ist auch wohl an den andern viel gelegen, aber an diesem ist am allermeisten gelegen.“ (Tischreden S. 194.) „Das haben wir

gt S. Petrus) durch die Kraft des Glaubens, daß wir theilhaf- sind und Gesellschaft oder Gemeinschaft mit der göttlichen atur haben. — Was ist aber Gottes Natur? Es ist ewige Wahr- t, Gerechtigkeit, Weisheit, ewig Leben, Friede, Freude und Lust, was man gut nennen kann. Wer nun Gottes Natur theilhaftig rd, der überkommt das alles, daß er ewig lebt und ewigen Frie- n, Lust und Freude hat und lauter, rein, gerecht und all- chtig ist wider Teufel, Sünde und Tod. — Wer einen Christen erdrücken will, der muß Gott unterdrücken.'' (XI. Th. S. 549.) Du bist eben so wohl ein König, als Christus ein König ist, wenn du an ihn glaubest. — Er ist ein König über alle Könige, der über lle Dinge Gewalt hat und dem alles muß zu Füßen liegen. Wie der in Herr ist, also bin ich auch ein Herr, denn was Er hat, das habe ich auch.'' (Ebend. S. 509.)

Glauben heißt nichts andres als das: Es ist ein Gott, ein Chri- stus in das: Ich bin ein Gott, ein Christ, verwandeln. Der bloße Glaube: es ist ein Gott oder Gott ist Gott, ist ein todter, eitler, nich- tiger Glaube; ich glaube nur, wenn ich glaube, daß Gott mein Gott ist. Ist aber Gott mein, so sind auch alle göttlichen Güter mein Eigen- thum, d. h. alle Eigenschaften Gottes Eigenschaften von mir. Glauben heißt Gott zum Menschen und den Menschen zu Gott machen. Der Gegenstand des Glaubens ist nur Veranlassung, Mittel, Bild, Zei- chen, Fabel — die Lehre, der Sinn, der Zweck, die Sache bin Ich selbst. Gott ist die Speise des Menschen — Luther vergleicht sogar Christus mit einem ,,Braten, einem gespickten Kapaun'' — allein der Zweck der Speise ist ja nur der, daß ich sie esse. Was ist ein Braten für sich selbst? Glauben heißt Essen, aber im Essen hebe ich den Gegen- stand auf, verwandle ich seine Eigenschaften in Eigenschaften von mir, in Fleisch und Blut. So werden von dem Genuß der Färberröthe die Knochen der Thiere roth.

Hierin haben wir den Sinn von den so oft von Luther ausgespro-

chenen Gedanken: „Wie Du glaubſt, ſo geſchieht Dir;“ „glaubſt Du es, ſo haſt Du es, glaubſt Du es nicht, ſo haſt Du es nicht;“ „glaubſt Du es, ſo iſt es, glaubſt Du es nicht, ſo iſt es nicht;“ „glaubſt Du z. B., daß Dir Gott gut iſt, ſo iſt er Dir gut; glaubſt Du das Gegentheil, ſo iſt er das Gegentheil.“ Das Weſen des Gegenſtandes des Glaubens iſt der Glaube, aber das Weſen des Glaubens bin Ich, der Gläubige. Wie ich bin, ſo iſt mein Glaube, und wie mein Glaube, ſo mein Gott. „Wie Dein Herz, ſagt Luther, ſo Dein Gott.“ Gott iſt eine leere Tafel, auf der nichts weiter ſteht, als was Du ſelbſt darauf geſchrieben.

Gott ſagt nur dem Menſchen, was der Menſch ſelbſt im Stillen von ſich denkt, aber für ſich ſelbſt ſich nicht getraut, zu ſagen. Was ich ſelbſt nur von mir ſage und denke, iſt — möglicher Weiſe wenigſtens — Einbildung; was aber auch der Andere von mir ſagt, iſt Wahrheit. Der Andere hat in den Sinnen, was ich nur in der Vorſtellung habe. Ihm ſagen ſeine Augen, ob ich Das wirklich bin oder nicht bin, was ich mir einbilde zu ſein. Beſtätigt daher der Andere, was ich denke, ſo bin ich deſſen gewiß. Und je zaghafter ein Menſch iſt, je weniger er Selbſtbewußtſein, Selbſtvertrauen hat, deſto mehr muß er ſich von Andern ſagen, zureden laſſen. Sagen ſagt ſehr viel; Sagen macht aus Nichts Etwas. Die Schöpfung aus Nichts iſt nicht umſonſt die Allmacht des Wortes. Noch mehr als Kleider machen Worte Leute. Gar Viele, die Nichts ſind, glauben Etwas zu ſein und ſind wirklich Etwas, aber nur deswegen, weil Andere ſagen, daß ſie Etwas ſind; Andere dagegen, die Zeug genug haben, Etwas der Anlage, der Fähigkeit nach ſind, glauben für ſich ſelbſt Nichts zu ſein und ſind auch wirklich in Folge dieſes niederſchlagenden Glaubens ſo lange Nichts, bis ihnen eine Stimme von Außen zuruft, daß ſie Etwas ſind; Viele aber haben bereits durch die That vor aller Welt Augen bewieſen, daß ſie Etwas ſind, aber gleichwohl ſind ſie noch Nichts für Andere, bis dieſen wieder Andere ſagen, daß ſie Etwas ſind. Einer glaubt und redet dem Andern

nach, und so wird man von Pontio bis zu Pilato geschickt, bis man endlich einmal an einen Mann kommt, der den Muth und Geist hatte, Etwas Andern nicht nach-, sondern vorzusagen. Der Glaube kommt aus dem Gehör; der Glaube stützt sich auf das Wort. Leichtgläubige Leute glauben daher Alles, was ihnen nur immer gesagt wird, und zwar aus keinem andern Grunde, als weil es eben gesagt wird.

Woher aber diese Macht des von einem andern Menschen ausgesprochenen Wortes, wenn es gleich dasselbe sagt, was ich mir selbst sage oder wenigstens sagen kann? Lediglich eben nur daher, daß es das Wort eines außer mir existirenden, andern, gegenständlichen Wesens ist. Was aber im Leben, in der Wirklichkeit der andere Mensch, das ist im Glauben, in der Religion Gott für mich. Im Leben ist das Du der Gott des Ich, im Glauben ist Gott das Du des Menschen. Gott ist das Wesen des Menschen, aber als ein von ihm unterschiedenes, d. i. als gegenständliches Wesen. Gott ist der Vater des Menschen. Der Vater ist Das, was das Kind nicht ist — Das für das Kind, was das Kind nicht für sich selbst ist. Das Kind ist unselbständig, unfrei, unfähig, sich selbst zu versorgen und zu beschirmen; aber was es nicht in sich selbst ist, Das ist es im Vater — frei und selbständig. Das Kind braucht nicht zu betteln, hängt nicht ab von der Willkür fremder Personen, ist nicht blos gestellt den Angriffen feindlicher Mächte; es ist versorgt, gedeckt. Es geht an der Hand des Vaters eben so getrost durch alle Gefahren hindurch als der Mann, der sich nur auf seine eigne Kraft und Einsicht verläßt. Die Kraft des Vaters ist des Kindes Kraft. Das Kind kann nicht für sich erreichen, was es wünscht; aber vermittelst des Vaters ist es mächtig, Herr der Dinge, die es will. Das Kind fühlt sich daher auch nicht abhängig vom Vater — abhängig fühle ich mich nur von einem despotischen, aber nicht einem mich liebenden Wesen; abhängig bin ich widerwillig, im Widerspruch mit meinem Freiheitstrieb; aber das Kind ist mit Freuden Kind, hat im Vater sein Selbstgefühl — die Kinder sind stolz auf ihre Eltern —

das Gefühl, daß der Vater kein Wesen für sich selbst, sondern ein Wesen für das Kind ist*). Der Vater hat nur die physische Macht; aber die wahre, das physische Vermögen erst zur That bestimmende und beherrschende Macht, das Vaterherz hat das Kind in seinen Händen. Als Mann, als vollkommenes Wesen, d. h. an Macht und Verstand steht der Vater über dem Kinde, aber nur um als Vater, d. h. im Herzen unter dem Kinde zu stehen; er ist nur der Herr desselben, um der Diener seiner Bedürfnisse und Wünsche sein zu können. Das Herz ist der Regent des irdischen, wie des himmlischen Vaters. Worin besteht denn nun aber der eigentliche Unterschied zwischen Vater und Kind? Nur darin: im Vater ist als Gegenstand vorhanden, was im Kinde als Anlage, dort Sein, was hier Ziel des Werdens, dort ein Gegenwärtiges, was hier ein Zukünftiges, dort Wirklichkeit, was hier Wunsch und Streben. Das Kind bestimmt sich nach dem Vater; der Vater ist sein Vorbild, sein Ideal. Kurz das Kind hat im Vater Dasselbe, was es als reifer Mensch besitzt, nur daß es im Vater Das außer sich hat, was es als reifer Mensch in sich hat, nur daß im Vater als ein vom Kinde unterschiedenes Wesen dargestellt ist, was später, was an sich des Kindes eignes Wesen ist. Der Vater ist, sagt, was das Kind sein soll, sein kann, sein wird. Der Vater ist der natürliche Wahrsager des Kindes; er ist die an ihm bereits erfüllte Verheißung der dem Kinde bevorstehenden und in der Hoffnung und Vorstellung bereits vorschwebenden Zukunft.

Gott ist der Gegenstand des Menschen, der ihm sein eignes Wesen vorhält, der dem Menschen nur zuruft, was er selbst ist, zwar nicht den Sinnen, dem Leibe, der Wirklichkeit, aber seinem

*) Das religiöse Abhängigkeitsgefühl bezieht sich nur auf Gott, inwiefern es nichts andres ausdrückt, als das Wesen der Natur im Unterschiede vom menschlichen Wesen. Aber von Gott als dem Wesen der Natur abstrahire ich hier, wie im Wesen des Christenthums, seine Darstellung einer besondern Abhandlung vorbehaltend.

Wünſchen, ſeinem Verlangen nach, nämlich ein über alle Schranken der Natur erhabnes, allmächtiges, unſterbliches, göttliches, d. i. ſeliges Weſen; denn alle göttliches Eigenſchaften, alle Glaubensartikel löſen ſich zuletzt in der Seligkeit auf. Das, was den Menſchen von allen Uebeln erlöſt, was ihn ſelig macht, Das nur iſt Gott. Chriſtus heißt ausdrücklich der Seligmacher. Was heißt aber: er macht ſelig? Es heißt: er macht wahr, was wir wünſchen, er erfüllt, er verwirklicht unſre Wünſche. Was iſt alſo Gott? — die Seligkeit des Menſchen als erfülltes, wirkliches, d. i. gegenſtändliches Weſen. Gott iſt die Zuſage, die Verheißung und zwar die bereits beſtätigte, nicht mehr bezweifelbare Verheißung Deiner Seligkeit. Sinnlos, in den Wind geredet, weſenloſer Schall iſt daher dieſes Wort, wenn Du es nicht glaubſt, denn es gilt nur Dir, hat daher nur Verſtand, wenn Du es verſtehſt, wenn Du es auf Dich deuteſt, auf Dich beziehſt.

Nichts andres alſo iſt Gott oder das göttliche Weſen, als das die menſchlichen oder vielmehr chriſtlichen Wünſche, deren Brennpunkt der Wunſch der Seligkeit iſt, ausſprechende, zuſagende, verwirklichende Weſen — nichts andres alſo, als das ſich als höchſtes, wahrſtes, wirklichſtes Weſen gegenſtändliche Weſen des menſchlichen Herzens oder vielmehr Gemüthes. „Nimm Dir für alles was Du gern hätteſt, ſo wirſt Du nichts beßers noch liebers finden zu wünſchen, denn Gott ſelbſt zu haben, welcher iſt das Leben und ein unausſchöpflicher Abgrund alles Guten und ewiger Freuden. Nun iſt kein edler Ding auf Erden, denn das Leben und alle Welt kein Ding mehr fürchtet, denn den Tod und nichts höher begehret, denn das Leben. Den Schatz ſollen wir über alle Maaß und ohne Aufhören in ihm haben.“ (Th. X. S. 381.) „Was begehren alle Menſchen hitziger, denn daß ſie des Todes los werden? Nun

iſt dieſer Gott uns zu einem ſolchen Herrn und Gott worden, aus dem Tode zu gehen und ſelig zu werden, wie alle Menſchen begehren und ſein Regiment nichts andres iſt, denn ſelig zu machen und ein Herr Gott zu ſein vom Tode auszugehen.“ (Th. VI. S. 264.) „Alle Gewalt, ſpricht er Matth. 28, 18, im Himmel und auf Erden iſt mir gegeben. Alſo werden wir erlangen, was wir begehren und unſer Herz wird nicht zweifeln, wie derer Türken und Juden Herze müſſen zweifeln.“ (Ebend. S. 31.) „Was könnten oder wollten wir, ſo wir ſelbſt wünſchen ſollten, größers und beſſers begehren, denn einen ſolchen Mittler und Fürbitter gegen Gott zu haben? — Denn wie kann oder ſollte er dieſen Prieſter, ſeinen einigen, lieben Sohn nicht hören? Wie kann er ihm verſagen oder fehlen laſſen, was er bittet? Nun bittet er ja nichts andres, denn für uns u. ſ. w.“ (Ebend. S. 447.) „Gott — gibt uns mehr denn wir können verſtehen, noch bitten und begehren. — Derohalben übertrifft die große und überſchwengliche Erlöſung weit unſer Bitten und Begehren. Von deswegen hat uns auch der Herr Chriſtus ſelbſt die Weiſe zu bitten und beten fürgeſtellt, welcher ſo er ſie ſelbſt nicht geſtellet hätte, wer wollte ſo große und treffliche Dinge von Gott zu bitten ſo kühne ſein?“ (Th. V. S. 573.) „Darum iſt es ja ein tröſtlicher, freundlicher, lieblicher Herr, als wir immer mehr wünſchen ſollten,“ d. h. wie wir ihn nur immer wünſchen können, ganz entſprechend unſern Wünſchen. (Th. XXII. S. 127.) „Chriſtus für Dich gethan hat und gegeben alles, was Du für Dich ſuchen oder begehren magſt, hie und dort, es ſei Vergebung der Sünde, Verdienſt der Seligkeit oder wie es mag genennet werden. — Frei von ihm ſelber aus lauter Liebe kommt er, daß er nur gut thue, nützlich und hülflich ſei. — Da ſiehe nun, ob er nicht das Geſetz halte: was ihr wollt daß euch die Leute thun ſollen, das thut ihr auch ihnen. Iſts nicht wahr, ein jeglicher wollte aus Herzensgrund, daß ein anderer für ſeine Sünde trete, nehme ſie auf ſich und vertilgete ſie, daß ſie das Gewiſſen nicht mehr beiße,

dazu hülfe ihm von dem Tod und erlöſete ihn von der Hölle? Was begehret jederman tiefer, denn daß er des Todes und der Hölle möchte los ſein? Wer wollte nicht gerne ohne Sünde ſein und ein gut fröhlich Gewiſſen haben zu Gott? Sehen wir nicht, wie alle Menſchen mit Beten, Faſten, Wallen, Stiften, Möncherei und Pfafferei darnach ſtreben? Was dringet ſie? nämlich die Sünde, der Tod und die Hölle, dafür wären ſie gerne ſicher. Und wenn ein Arzt wäre am Ende der Welt, der dazu helfen könnte, alle Länder würden wüſt werden und jedermann würde zu dem Arzt laufen, Gut, Leib und Seel an die Reiſe wagen. Und wenn Chriſtus ſelbſt mit Tod, Sünde und Hölle wie wir umfangen wäre, ſo würde er auch wollen, daß ihm Jemand heraushülfe, ſeine Sünde von ihm nähme und ihm ein gut Gewiſſen machte. Darum weil er Daſſelbige wollte von andern ihm gethan haben, ſo fähret er zu und thut auch Daſſelbige den andern, wie das Geſetz ſagt, und tritt in unſre Sünde, gehet in den Tod und überwindet für uns beide, Sünde, Tod und Hölle, daß hinfort alle, die an ihn glauben und ſeinen Namen anrufen, ſollen gerecht und ſelig ſein, ohne Sünde und Tod.“ (Th. XIII. S. 20.)

Aber frei von der Sünde und vom Tode — ſelig kann Jeder nur für ſich ſelbſt ſein. Wie Keiner für den andern glauben (Th. XVIII. S. 161.), ſo kann auch Keiner für den Andern ſelig ſein. Zur Sünde gehört Etwas außer mir, ein Gegenſtand; aber zur Seligkeit gehört nichts weiter als Ich ſelbſt. Sündigen kann man nur in der menſchlichen Geſellſchaft, aber ſelig kann man mutterſeligallein ſein. Sünde knüpft Bande, aber Seligkeit löſt alle Bande auf — Seligkeit nimmt alle Bedürfniſſe hinweg. Die Sünde iſt Noth — und „die Noth hält alle Dinge zuſammen“ — aber die Seligkeit Ueberfluß. Die Sünde zeugt Menſchen — alle Menſchen verdanken dem Chriſtenthum zufolge der Sünde ihren Urſprung, „wir haben von Natur eine unflätige, ſündliche Empfängniß und Geburt“ — die Sünde gibt alſo andern

Wesen das Glück der Existenz, aber die Seligkeit ist unfruchtbar, bringt nichts aus sich heraus und hervor. Die Seligen bilden zwar auch einen Verein, aber es fehlt die Nothwendigkeit, das Bedürfniß eines Vereins. Seligkeit wünsche ich zwar auch Andern, aber nur, weil sie für mich selbst das Höchste ist, und ich in Andern dieselbe Gesinnung voraussetze. Kurz in der Seligkeit beziehe ich mich nicht auf andere Wesen, sondern auf mich selbst; die Seligkeit ist unablösbar, ununterscheidbar von mir selbst, denn sie ist ja nichts andres als mein von aller Abhängigkeit, aller Nothwendigkeit, allen Verbindlichkeiten und Lasten erlöstes, mein vergöttertes Ich selbst. Seligkeit ist der höchste Wunsch, das höchste Wesen der — christlichen, d. i. übernatürlichen Selbstliebe; aber Seligkeit ist der Endzweck, der wesentliche Gegenstand oder vielmehr das höchste Wesen des christlichen Glaubens — also ist das Wesen des Glaubens in seinem Unterschiede von der Liebe und nach seiner Endabsicht betrachtet, nichts andres als das Wesen der Selbstliebe.

Allerdings opfert der Glaube Gut und Blut, Leib und Leben mit Freuden auf. Aber er opfert das zeitliche Wohl und Leben nur dem ewigen Wohl und Leben, nur vergängliche Güter unvergänglichen Gütern, nur beschränkte, endliche Freuden unendlichen, maß- und ziellosen Freuden auf. „Wie köstlich und edel ist allein dies leibliche Leben; und wer wollte dasselbe geben für alle Königreiche, Geld und Gut auf Erden? Nun ist aber das gegen dem ewigen Leben und Gütern viel weniger denn ein Augenblick.“ (Th. XIII. S. 725.) „Ich wollte nicht einen Augenblick im Himmel für aller Welt Gut und Freude geben, ob es gleich tausend und aber tausend Jahre währte.“ (Th. X. S. 380.) Der wahrhaft Gläubige hat daher auch — natürlich, wenn er nur den Inspirationen des Glaubens allein Gehör gibt — keinen andern Wunsch, als zu sterben (s. z. B. Th. XIV., S. 373. Th. XI. S. 484.), d. h. keinen andern Wunsch, als alle weltlichen und socialen Bande, alle

Bande der Menſchheit und Liebe, deren Gegenſtand nur das zeitliche, aber nicht ewige Leben iſt (Th. XV. S. 425. Th. XVI. S. 459.), leiblich abzuſtreifen, gleichwie er ſie ſchon geiſtig abgeſtreift hat, denn „der Geiſt iſt ſchon im Himmel durch den Glauben.“ (Th. XI. S. 484.)

Der Unterschied der heidnischen und christlichen Menschenvergötterung.

1844.

Das Christenthum betet Gott im Menschen an. „Sct. Paulus sagt, daß in Christo die ganze Fülle der Gottheit leiblich wohne. Darum wirst du Gott nicht finden weder in der Sonne, oder im Monde, noch in andern Creaturen; allein wird er im Sohn, der aus Maria der Jungfrauen geboren ist, gefunden. — Was man ausser diesem von Gott gedenkt, das sind lauter unnütze Gedanken und eitel Abgötterei". (Luther Th. VI. S. 47. Leipz. A.) Aber die Anbetung oder Verehrung Gottes im Menschen ist Anbetung und Verehrung des Menschen als Gottes. „Die Juden, Türken und alle Heiden halten es für ein ungereimt, schändlich Ding, daß wir Christen einen Menschen anbeten, der allerlei gemeine Anliegen und Anfechtungen des Fleisches hat, welche andere Menschen haben und leiden". (Luther Ebend. S. 48.) Denn das, worin ich ein Wesen verehre, ist in Wahrheit nicht nur der Grund, sondern auch der Gegenstand der Verehrung. So ist die Verehrung Gottes in der Vernunft nichts andres, als die Verehrung Gottes als eines Vernunftwesens, folglich der Ver-

nunft selbst, die Verehrung Gottes in der Kunst nichts anders, als die Verehrung des Kunstwesens als des höchsten Wesens — so also auch die Verehrung Gottes im Menschen nichts andres, als die Verehrung des Menschen selbst. Ist Gott wirklich ein andres Wesen, als der Mensch, ein nicht- oder unmenschliches Wesen, wie kann ich ihn denn im Menschen verehren? Im Menschen ist ja nichts andres, als menschliches Wesen; der Mensch drückt ja nur sich selbst, nur sein eignes Wesen aus. Versenke ich daher Gott in den Menschen, so hebe ich, wenn auch nicht mit dem Mund, doch mit der That seinen Unterschied vom Menschen auf, so gut als ich den Unterschied Gottes von der Sonne aufhebe, wenn ich Gott in die Sonne versetze, in der Sonne anbete; denn wenn ich wirklich unter Gott etwas Andres dächte, als das Sonnen- oder Lichtwesen, wie könnte ich auch nur auf den Einfall kommen, Gott mit der Sonne in Verbindung zu bringen? Nein! ich bete Gott nur im Lichte an, weil das Licht selbst mir als das herrlichste, höchste, mächtigste Wesen erscheint. Freilich später in der Reflexion, wenn der Mensch bereits über das Licht hinausgeht, die Gottheit des Lichts oder der Sonne bezweifelt, in der Theologie macht er das Erste zum Zweiten, den ursprünglichen Gott zum abgeleiteten, d. h. die Sache zu einem bloßen Bilde. Aber diese Unterscheidung der theologischen Reflexion hebt überall und immer der einfache religiöse Sinn des Volks auf. Das Volk kehrt immer wieder zum ursprünglichen Gott zurück, d. h. es macht das Bild wieder zu dem, was es ursprünglich gewesen, zur Sache.

Eben so ist es auch mit dem Gott im Menschen. Selbst wenn man sich gedankenloser Weise den Menschen nur als das „Kleid" Gottes vorstellt, so kommt man doch nicht über das Wesen des Menschen hinaus, denn ein menschliches Kleid kann ich nicht der Luft oder dem Lichte oder dem Elephanten oder einem gestaltlosen Gedankenwesen, sondern immer nur dem menschlichen Wesen anziehen. Kurz in und hinter einem Gotte, dessen Form, Kleid oder Bild der Mensch ist, steckt nun und

nimmermehr ein anderer Inhalt, ein anderer Sinn, ein andres Wesen, als ein menschliches.

Aber wenn das Christenthum „Selbstvergötterung", „Selbstanbetung" des Menschen ist, wie unterscheidet es sich denn vom Heidenthum? Ist nicht Menschenvergötterung das charakteristische Merkmal des Heidenthums? Hebst du also nicht den Unterschied zwischen Christenthum und Heidenthum auf? O nein! das Heidenthum betet die Eigenschaften, das Christenthum das Wesen des Menschen an. Der Heide vergöttert diesen Kaiser, diesen Weisen, diesen Helden, diesen Künstler, diesen Erfinder, aber er vergöttert diesen Menschen nicht deswegen, weil er Mensch ist, sondern dieser Eigenschaft wegen, daß er ein großer Kaiser, Künstler, Erfinder ist; er vergöttert ihn nur zufällig auch als Menschen, weil sich der Künstler, der Kaiser, der Erfinder nicht für sich, nicht ohne den Menschen darstellen und verehren läßt. Aber der Christ betet den Menschen als solchen an, den Menschen schlechtweg, abgesehen von allen diesen besondern Eigenschaften, Qualitäten und Bestimmungen des Menschenwesens, welche den Heiden fesselten und bezauberten. Nicht daß du schön, gescheut, reich, mächtig, nicht daß du Philosoph, Künstler, Kaiser oder König — daß du Mensch bist, das allein ist das Wesentliche. Ueber dem Philosophen, über dem Künstler, über dem König steht der Mensch. „Wir sehen es nicht für eine sonderliche Ehre an, daß wir Gottes Creatur sind; aber daß einer ein Fürst und großer Herr ist, da sperret man Augen und Maul auf, so doch dasselbige nur eine menschliche Creatur ist, wie es Sct. Petrus nennt 1 Pet. 2. und ein nachgemacht Ding. Denn wenn Gott nicht zuvorkäme mit seiner Creatur und machte einen Menschen, würde man keinen Fürsten machen können, und dennoch klammern alle Menschen darnach, als sey es ein köstlich groß Ding, so doch dieses viel herrlicher und größer ist, daß ich Gottes Werk und Creaturlein bin. Darum sollten Knechte und Mägde und jedermann sich solcher hohen Ehre annehmen und sagen: Ich bin ein Mensch, das ist ja

ein höher Titel denn ein Fürst sein. Ursach: den Fürsten hat Gott nicht gemacht, sondern den Menschen, daß ich aber ein Mensch bin, hat Gott allein gemacht. (Luther Th. XXII. S. 114.)

Der Mensch ist der König der Könige. Der Mensch hängt nicht vom König oder Kaiser ab, aber der König hängt vom Menschen ab. Der König kann nicht sein ohne den Menschen, aber der Mensch kann recht gut ohne Könige sein. Ein Individuum, das auf dem Throne geboren ist, also nach göttlichem Rechte zum Thronfolger bestimmt ist, wird nach menschlichem Rechte vom Throne ausgeschlossen, wenn es kein vollkommner Mensch, sondern ein Simpel ist. Aber auch der Künstler, auch der Philosoph, auch der Gesetzgeber, auch der Erfinder hängt vom Menschen, nicht umgekehrt der Mensch von ihnen ab. Der Kaiser, der Philosoph, kurz jede bestimmte Individualität, Qualität und Eigenschaft ist nur ein besonderes, endliches Wesen, aber der Mensch ist nicht Dieses oder Jenes ausschließlich; er ist Alles zusammen; er ist allgemeines, unerschöpfliches, uneingeschränktes Wesen.

Der Heide ist daher ein Abgötter, denn er erhebt sich nicht wie der Christ zu dem Wesen des Menschen als solchen; er vergöttert bestimmte Eigenschaften, bestimmte Individualitäten — nur Bilder des menschlichen Wesens. Der Heide ist Polytheist, denn die Eigenschaften, wegen welcher er ein menschliches Individuum vergöttert, sind nicht auf dieses einzige beschränkt, sondern kommen auch vielen andern Individuen zu; aber der Christ ist Monotheist, denn das Wesen des Menschen ist nur Eines. Der Heide hat geschlechtliche und nationelle Götter; aber vor dem Gott der Christen gilt weder Jude, noch Heide, weder Mann, noch Weib: vor Gott sind alle Menschen gleich. Aber dieser Gott ist eben der Mensch, vor dem alle Unterschiede der Menschen, d. h. der Personen, der Nationen, des Geschlechts und Standes verschwinden; denn der Bettler ist so gut, als der Kaiser, der Barbar so gut, als der Grieche, das Weib so gut, als der Mann, Mensch.

Der Menſch iſt die abſolute Identität und Indifferenz aller Unterſchiede und Gegenſätze*).

Allerdings verehrt und betet das Chriſtenthum den Menſchen im Individuum an, und zwar in dieſem ausſchließlichen, einzelnen Individuum: „Dieſer Menſch (Jeſus Chriſtus) iſt Gott ſelbſt.“ Aber dieſes Individuum iſt kein Einzelweſen in demſelben Sinne, als es ein vergöttertes Individuum des Heidenthums iſt, welchem als einem Einzelnen unbeſtimmt viele andere vergötterte Einzelweſen nachfolgen; dieſes Individuum hat allgemeine Bedeutung, es bedeutet Dich, Mich — „in Jeſu Chriſto unſerm Herrn iſt eines Jeden unter uns Portion Fleiſch und Blut. Darum wo mein Leib (d. h. mein Weſen, der Menſch) regiert, da glaube ich, daß ich ſelbſt regiere“ (Luther) — es bedeutet den Menſchen überhaupt, den Menſchen ſchlechtweg. Der Heide beweiſt durch ſeine Vergötterung menſchlicher Individuen gerade das Gegentheil von dem, was ihm die Chriſten zum Vorwurf machen, nämlich, daß ihm nicht der Menſch Gott iſt. Der Heide will zwar durch ſeine Vergötterungen den Menſchen zu Gott machen, aber er kommt nicht ans Ziel, weil er die Sache verkehrt anfängt, ſtatt von Gott vom Menſchen, d. h. ſtatt vom Weſen oder der Natur des Menſchen von einem beſtimmten, einzelnen Individuum ausgeht, und daher die Lücke, den Mangel im Weſen mit einer endloſen Menge von Individualitäten auszufüllen ſuchen muß. Der Chriſt dagegen vergöttert nur deswegen keine Menſchen mehr, weil ihm die Gottheit des Menſchen eine abgemachte Sache iſt, weil ihm das alle Menſchen befaſſende Weſen: der Menſch Gott iſt. Er braucht alſo nicht mehr den Einzelnen unter die Gottheit unterzubringen, weil er ſchon untergebracht iſt, wenn er gleich nicht namentlich angeführt wird.

---

*) Der Menſch in dieſer Bedeutung iſt freilich nur ein abſtractes Weſen, aber nur, weil der Gegenſtand der Analyſe und Ueberſetzung, der Gott, vor dem alle Unterſchiede der Menſchen verſchwinden, es gleichfalls iſt.

Im Chriſtenthum erwerben die Menſchen den Adel der Gottheit von ihrem Vater, dem Menſchen*), aber im Heidenthum erwerben ſie ihn durch ihre Verdienſte. Daher die Demuth des Chriſtenthums im Unterſchiede vom Hochmuth des Heidenthums. Was ich durch mein Weſen bin, macht mich nicht ſtolz; im Gegentheil, ich beuge mich vor ihm in heiligem Schauer, wie vor einem andern Weſen; aber was ich durch mich ſelbſt, durch mein perſönliches Verdienſt bin, das bläht mich auf. Der Heide dünkt ſich, ein Gott zu ſein, der Chriſt nicht, aber nur, weil er es in Wahrheit iſt. Die Einbildung erſetzt dem Heiden den Mangel an Wahrheit, an Wirklichkeit. Die Einbildung ſteht überhaupt im umgekehrten Verhältniß zur Wahrheit. Je mehr ein Menſch iſt, deſto weniger bildet er ſich ein, und umgekehrt. Je mehr er im Weſen iſt, deſto weniger iſt er in ſeiner Vorſtellung von ſich — daher auch der Menſch oft gerade dazu am ſchwerſten kommt, wozu er beſtimmt, berufen, d. h. befähigt iſt. Was ich mir nur einbilde zu ſein, das ſtelle ich mir vor die Augen hin, um mich recht daran zu weiden, um mich im Glauben zu beſtärken, daß ich es ſei; was ich aber bin, das mache ich eben deswegen, weil ich es bin, nicht zum Gegenſtand meiner Vorſtellung und wohlgefälligen Betrachtung. Sein macht anſpruchlos; Nichtſein dünkelhaft. Was man iſt, das iſt man für ſich, auch wenn Niemand etwas davon weiß; Sein iſt in ſich ſelbſt befriedigt; was man aber nur iſt in der Einbildung, das iſt man auch nur zum Scheine für Andere. Im Heidenthum iſt daher der Menſch nur Gott für Andere, Gott nur aus Eitelkeit, im Chriſtenthum iſt er Gott für ſich, Gott aus innerer Nothwendigkeit. Was man iſt, damit prunkt und prahlt man nicht, ja man ſcheut ſich, es zu offenbaren, zu

*) Chriſtus iſt das Urbild des (Chriſt-) Menſchen. „Was der Menſch iſt, ſagt Cyprian, wollte Chriſtus ſein, damit auch der Menſch ſein könnte, was Chriſtus iſt.“ Chriſtus iſt das Symbol von der Gottheit des Menſchen. Dieß zur Verſtändigung der folgenden ſymboliſchen Darſtellung.

zeigen; man verbirgt es so lange in sich, bis man endlich durch eine äußerliche Veranlassung gezwungen wird, ans Licht hervorzutreten. Die heidnischen Menschenvergötterungen gehen daher am hellen lichten Tage vor aller Welt Augen unter glänzenden Festlichkeiten vor sich; aber die Christen vergöttern den Menschen in der Nacht, in tiefster Stille und Verborgenheit. Was man ist, das wird man von Unten auf; was der Mann ist, das lag schon im Kinde verborgen. Im Christenthum ist der Mensch schon als Kind, als bewußtloses Wesen Gott; im Heidenthum steigt er nur von der Höhe des Selbstbewußtseins zu göttlicher Würde empor, seine Gottheit hat also nur einen zeitlichen, „menschlichen" d. h. willkürlichen, keinen ewigen, d. h. bewußtlosen, unwillkürlichen Grund und Anfang. Der Heide ist Gott durch einen bloßen Senatsbeschluß oder durch seinen eignen Willen*), er ist also ein gemachter, der Christ dagegen ein geborner Gott. Was man ist, das kostet Schweiß und Blut; denn man ist es durch sein Wesen, seine Natur, nicht durch seinen bloßen Willen; aber sein Wesen hat man nicht an der Schnur, wie einen abgerichteten Vogel. Im Gegentheil; gerade das, was des Menschen Wesen ist, kommt ihm oft gänzlich abhanden; aber es wird nur deswegen stockfinstere Nacht in ihm, damit er die Wohlthat des Lichts um so stärker empfinde. Wer kein Wesen hat, der kann auch keins verlieren; wer sich nie als Nichts gefühlt, der ist auch nicht Etwas; wer nie Zustände hat, wo er nicht dichten kann, wo es ihm vorkommt, „als habe er nie ein Gedicht gemacht und würde auch nie mehr eines machen," der ist auch kein Dichter; wer also nicht ausrufen kann: „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?" der ist auch kein Gott.

Kurz: die Heiden waren nur illusorische, seichte, oberflächliche Menschenvergötterer, die Christen sind tiefe, gründliche

*) So erwiederten die Lacedämonier auf Alexanders Befehl, ihn unter die Götter zu rechnen: Alexander will ein Gott sein; gut, er sei's.

radicale Menſchenvergötterer. Im Heidenthum war die Gottheit nur ein Privilegium, nur eine Anmaßung der Ariſtokratie; im Chriſtenthum iſt ſie wohlbegründetes, rechtliches Gemeingut: nicht einige Menſchen, jeder Menſch als Menſch iſt Gott. Wie der Menſch Chriſtus das Ende aller Menſchenopfer iſt, weil ſein Opfertod ein für alle Mal geſchehen iſt — d. h. weil ſein Opfer nicht die Bedeutung eines einzelnen, folglich zu wiederholenden, nachzuäffenden Falls, ſondern allgemeine Bedeutung hat — ſo iſt Er auch das Ende aller Menſchenvergötterungen, weil dieſer Menſch Gott für Alle, Gott im Namen und Intereſſe aller Menſchen iſt*).

*) Die heidniſchen Menſchenvergötterungen, die und wie ſie hier gemeint ſind, fanden allerdings erſt in den Zeiten des Verfalls der heidniſchen Religionen ſtatt. Aber auch im Verfall kommt noch — ja dann erſt recht — das Weſen einer Sache zum Vorſchein. Die Heiden vergötterten nur deswegen beſtimmte menſchliche Individuen, weil ihre Götter ſelbſt den Charakter beſtimmter menſchlicher Individualitäten hatten. Hätten ſie nicht die Götter als Menſchen gedacht, ſo hätten ſie ſich auch ſpäter nicht beſtimmte Menſchen als Götter denken können. Nur weil es nicht weit von den Göttern bis zu den Menſchen herab war, eben deswegen war es auch nicht weit von den Menſchen zu den Göttern hinauf. Hieraus rechtfertigt ſich auch die Euhemeriſtiſche Anſicht. Allerdings waren die Götter keine hiſtoriſchen Perſonen, aber daß ſie als ſolche angeſehen werden konnten, das lag in ihrem Weſen.

Merkwürdige Aeußerungen Luthers nebst Glossen.

1844.

„Er (Christus) ist gleich ein Mensch gewesen, als wir sind. Allhier haben wir nun Stärke und Trost an Christo, auf daß wir ihn für einen solchen Menschen erkennen, als wir sind und nicht für ihm fliehen mögen oder Scheu für ihn tragen, denn es ist keine lieblichere Creatur denn ein Mensch. Wie denn derjenige fühlet, der alleine ist: denn wenn er des Nachts wandert, so ist nicht so lieblich einen Hund oder Pferd hören, als wenn man einen Menschen höret; denn zu dem Menschen versiehet man sich mehr gutes, denn wenn man einen Engel hörete, dafür man erschrecken und sich entsetzen würde, wie die Exempel der Schrift vielmal bezeugen. Und obwohl zuweilen die Menschen unter sich arg und böse sind, so ist es doch allhier die rechte Art und Natur des Menschen in Christo, daß wir in Anfechtungen und allen Nöthen zu ihm Zuflucht haben sollen, als zu dem der da helfen kann.“ (Lpz. A. Th. III. S. 545.)

Hörst Du, was Christus ist? — Ein Bild des Menschen ist er — nicht ein Bild Gottes, eines vom Menschen unterschiednen, dem

Menſchen entgegengeſetzten Weſens. Die Menſchen ſind bisweilen, ja leider! nur zu häufig ſich feind und böſe; aber dieſe Feindſchaft, dieſe Bosheit iſt nicht die rechte Art und Natur des Menſchen. Nein! die rechte Art und Natur des Menſchen iſt, daß der Menſch dem Menſchen gut iſt; denn nur der meinet es wahrhaft gut mit ſich ſelbſt, der es mit den andern gut meint. Haß iſt verzehrendes Gift, Liebe belebendes Labſal; Uebelthun macht Uebelſein, Wohlthun Wohlſein. Und dieſe rechte Art und Natur des Menſchen iſt Dir eben in Chriſto fürgebildet. Die Lehre Chriſti iſt, aufgelöſt in ihre Wahrheit, die Lehre des Menſchen. Chriſtus iſt der allgemeine Menſch: er iſt, was jedes menſchliche Individuum ſein ſoll, und wenigſtens ſeiner allgemeinen menſchlichen Natur nach ſein kann, verſinnlicht als ein wirklicher Menſch. Sei, was Chriſtus iſt, heißt: ſei Menſch.

„Und iſt merklich geſaget, daß er (Sct. Stephanus) nicht einen Engel, nicht Gott ſelber, ſondern den Menſchen Chriſtum geſehen habe, das die lieblichſte und gleicheſte Natur iſt und dem Menſchen allertröſtlichſt. Denn ein Menſch ſiehet einen Menſchen lieber für Engeln und allen Creaturen, ſonderlich in den Nöthen.“ (Th. XIII. S. 170.)

Ja wohl! die lieblichſte und tröſtlichſte Natur für den Menſchen ſonderlich in Nöthen iſt die ihm gleiche Natur: die menſchliche; denn nur ein menſchliches Herz hat Gefühl für menſchliche Leiden, nur ein ſelbſt leidendes Weſen überhaupt Gefühl für Leiden Anderer. Aber iſt nicht die Macht des Menſchen unendlich beſchränkt? Sie iſt es allerdings; aber die Schranken ſeiner Macht ſind nicht auch die Schranken ſeines Herzens, ſeiner Liebe. Wo du auch nicht mehr helfen kannſt, da kannſt Du wenigſtens immer noch lieben; wo Dir die Natur keine Mittel mehr bietet — eine Quelle verſiegt Dir nimmer —: die Quelle

herzlicher Theilnahme, innigen Mitgefühls. Und dieſe Quelle iſt auch noch eine, wenn gleich nur ätheriſche Heilquelle. Aber gibt Dir die Religion, gibt Dir Dein Gott andere erfolgreichere Mittel und Heilquellen in die Hand? Hilft Dir Gott, wenn Du an die Gränze der phyſiſchen Macht gekommen biſt? Kannſt Du mit religiöſen Troſtgründen Todte erwecken, Kranke heilen, Hungernde ſpeiſen, Nackte kleiden?

„Es iſt die Natur (ohne dieß) allzuſehr geneigt von Gott und Chriſto zu fliehen und auf Menſchen zu trauen. Ja es wird aus der Maaßen ſchwer, daß man lerne auf Gott und Chriſtum trauen, wie wir doch gelobet haben und ſchuldig ſind.“ (Th. XI. S. 236.)

Geneigt iſt die menſchliche Natur, von Gott zum Menſchen zu fliehen? Warum unterdrückſt Du alſo dieſe Neigung? Warum vertauſchſt Du das Natürliche mit dem Unnatürlichen, das Leichte mit dem Schweren, das Nahe mit dem Fernen? Iſt Dein Vertrauen zu einem Weſen, gegen welches Du eine natürliche Abneigung empfindeſt, nicht ein erkünſteltes, erzwungnes, folglich unwahres?

„Wir müſſen uns kehren mit dem Angeſichte ad invisibilia gratiae et non apparentia solatii, derſelben hoffen und warten; den Rücken aber von den Visibilibus (den ſichtbaren Dingen), daß wir gewohnen dieſelbigen zu laſſen und davon abzuſcheiden, wie St. Paulus ſagt ... Es thut aber wehe uns Ungewöhnten, und der alte Adam zeucht wieder zurücke ad Visibilia, da er will auch ruhen und bleiben, und es thuts doch ja nicht. Denn ea quae videntur temporalia sunt (das Sichtbare iſt das Zeitliche) ſpricht St. Paulus und halten nicht.“ (Th. XXII. S. 520.)

Der neue Adam, d. h. der Chriſt, zeucht dich in den Himmel zu den unſichtbaren Dingen hinauf, aber der alte Adam, d. h. der Menſch zeucht Dich wieder zurück auf die Erde zu den ſichtbaren Dingen. Unglückſeliger Chriſt! was biſt Du für ein zwieſpältiges, zerrißnes Weſen! Weil das Sichtbare das Zeitliche, willſt Du von ihm Dich nicht ~~nicht~~ feſſeln laſſen, willſt Du Dein Herz nicht daran hängen? Alſo weil die Blume im Herbſte verwelkt, willſt Du im Frühling an ihrer Anſchauung Dich nicht weiden, weil der Tag nicht immer währt, willſt Du Dich nicht an dem Lichte der Sonne erfreuen, willſt Du lieber in ewiger Finſterniß Dein Auge vor den Herrlichkeiten dieſer Welt verſchließen? O Du Thor! Biſt Du denn nicht ſelbſt ein zeitliches Weſen? warum willſt Du alſo nicht bei dem bleiben, was Deines Gleichen, Deines Weſens iſt? Und was bleibt Dir denn übrig, wenn Du das Zeitliche, das Sichtbare hinwegnimmſt? Nichts bleibt Dir übrig als — das Nichts. Ewig, Thor! iſt nur der Tod, aber zeitlich das Leben.

„Wenn Du Dich alſo ſchwach befindeſt, ſo bleib nicht allein, ſondern .... nimm einen Bruder zu Dir, den laß mit Dir von Gott und ſeinem Willen reden, ſo heißt es denn: Wo zween oder drey in meinem Namen verſammelt ſind, ſo will ich mitten unter ihnen ſein. Und iſt gewißlich wahr, einer allein iſt ihm zu ſchwach, wie ich ſelber befinde, denn es kommet oft, daß ich bedarf, daß ein kleines Kind mit mir redet.“ (Th. XXII. S. 529.)

Wie? die Religion, Gott — der perſönliche, lebendige, gegenwärtige Gott — Gott, Dein Seelenfreund, Dein Vater, Dein Bruder, Dein Eins und Alles für ſich allein genügt Dir nicht, gibt Dir nicht Kraft und Stärke genug, der Kleinmüthigkeit und andern Anfechtungen des Teufels zu widerſtehen? Du bedarfſt zu Deiner Aufrichtung und Stärkung noch eines menſchlichen Freundes, eines menſchlichen Bru-

ders? Des Bedürfnisses menschlicher Hülfe, menschlichen Trostes willst Du Dich ja gerade in der Religion überheben, und doch ist das Wort Gottes nicht stark genug, die Stimme der menschlichen Natur, und wäre es auch nur die Stimme eines Kindes zu übertäuben? Gestehst Du nicht damit thatsächlich ein, daß nur im Menschen der Mensch Trost und Stärkung findet? Denn wer ist denn dieser Heiland, der, wenn zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, mitten unter ihnen ist? Täusche Dich nicht! Es ist nur der religiöse Esprit de corps, es ist überhaupt nur der Geist menschlicher Gemeinschaft, nicht ein außer dieser Gemeinschaft und unabhängig von ihr bestehender Geist, der mitten unter ihnen ist und sie tröstet und aufrichtet.

„Es nimmt aber auch die Schrift den Namen Gottes und theilet den auch mit den Gottseligen, Frommen und allen Gotteskindern, der Obrigkeit, den Fürsten und Richtern und nennt sie Götter. . . . . Also David und die andern Fürsten sind Götter gewesen, denn sie haben ihren Ländern wohlgethan, ihren Unterthanen geholfen, wenn sie in Nöthen gewesen sind. Darum hat man sie auch angebetet und ist ihnen göttliche Ehre erzeiget, von wegen des göttlichen Werkes, daß sie haben den Leuten wohlgethan und geholfen. . . . . Also sind Prediger, Eltern, und Zuchtmeister Götter gegen ihren Zuhörern, Kindern, Gesinde und Schülern zu rechnen; denn sie treiben Werke, welche Gott eigentlich zugehören, unterweisen sie das Beste, lehren und wehren, helfen und rathen, nachdem es die Noth erfordert, sie geben und thun wohl oder gutes.“ (Th. IV. S. 237.)

Wohlthun heißt Gottsein. Aber was ist dem Menschen das tröstlichste, lieblichste, wohlthuendste Wesen? Der Mensch. Warum suchst Du also, thörichter Christ! noch nach einem Gotte außer und über dem Menschen? Ist denn nicht der Mensch als Richter ein Wesen

über und außer den streitenden Parteien, nicht der Mensch als Vater ein Wesen über und außer dem Kinde, nicht der Lehrer ein Wesen über und außer dem Schüler? Findest Du also nicht schon innerhalb des menschlichen Lebens und Wesens, was Du außerhalb desselben in ein besonderes Wesen versetzen zu müssen glaubst? „Ja die irdischen, menschlichen Götter sind nur die Mittel, durch die der höchste, der himmlische Gott auf uns wirkt.“ So nur Mittel! Aber wozu bedarf denn das allwirkende, allmächtige Wesen Mittel? Und warum sind denn die Mittel so unendlich verschiedenartig, wenn ihre Wirkungen nicht ihre eignen, sondern nur Wirkungen des einen und selben Wesens sind? Wozu ist überhaupt eine Welt, wenn ihr Wesen und Wirken nicht ihr eignes, sondern das Wesen und Wirken eines außer- und überweltlichen Wesens ist? Ist ihr Dasein nicht ein bloßer Luxus? Kann Gott, was er durch die Welt thut, nicht auch durch sich selbst, d. h. ohne die Welt thun, wofern er nur will? Und wenn die Wesen, die mir Gutes thun, wie z. B. meine Eltern, bloße Mittel Gottes sind, wie kannst Du von mir verlangen, daß ich sie lieben und ehren soll? Dankst Du dem Bedienten, der Dir im Namen seines Herrn ein Geschenk bringt?

„Willst Du nicht glauben, daß ein ander und zukünftig Leben sei, so hast Du Heilandes genug am Kaiser, an Deiner Obrigkeit, an Vater und Mutter, die werden Dir wohl helfen, was Leib Geld und Gut betrifft. . . . . Zu diesem zeitlichen Leben bedarf Niemand Gottes. . . . . Aber wenns mit diesem zeitlichen Leben will ein Ende haben und man sterben soll, wenn das Gewissen seine Sünden für Gottes Gericht nicht leugnen kann und derhalben in Sorgen und Gefahr der ewigen Verdammniß stehen muß, da ist die rechte Zeit, daß dieser Heiland Jesus komme. . . . . Wenn da gleich alle Kaiser, Könige, Fürsten, Väter, Mütter, Aerzte, Weisen und Klugen ständen und helfen

wollten, ſo könnten ſie doch nicht helfen ..... denn es iſt beſchloſſen, daß wider die Sünde und den Tod kein ander Heiland ſein ſolle, auch Niemand anders helfen könne .... denn Jeſus.“ (Th. XVI. S. 89.)

Nicht für das Leben, nur für oder vielmehr wider den Tod bedürfen wir alſo einen Gott. In der That iſt der Tod — als der empfindlichſte Ausdruck unſrer Endlichkeit und Abhängigkeit von einem Weſen außer uns, nämlich der Natur — der einzige letzte Grund der Religion; die Aufhebung des Todes, die Unſterblichkeit der einzige letzte Zweck der Religion, wenigſtens der chriſtlichen, und das Mittel dieſer Aufhebung eben Gott*). Aber warum bedarf der Chriſt eines übernatürlichen Mittels wider den Tod? weil er von einer unnatürlichen Vorausſetzung ausgeht, von der Vorausſetzung, daß der Tod eine Folge der Sünde, eine Strafe — das Verhängniß eines zornigen, böſen Gottes iſt, zu deſſen Beſchwichtigung er daher wieder einen andern, einen guten, gnädigen Gott von nöthen hat. Aber entſpricht dieſes Mittel ſeinem Zwecke? Nein! Wider die Schrecken eines unnatürlichen, gewaltſamen Todes vermag auch ein übernatürliches Gnadenmittel Nichts. Die Erfahrung beweiſt es — und dieſe traurige Erfahrung hat ſelbſt Luther noch zu ſeiner Zeit machen müſſen. Er ſagt nämlich in einem Briefe an N. Amsdorf, daß „die Todesfurcht im Volke um ſo mehr überhandnehme, je mehr das Leben in Chriſto gepredigt werde, daß man ſich jetzt weit mehr vor dem Tode fürchte, als im Pabſtthum, wo die Menſchen in Sicherheit und Unwiſſenheit über die Bedeutung des Todes und Zornes Gottes dahin gelebt hätten. Doch, hoffe ich, ſetzt er hinzu, daß auch Du die

*) Inwiefern Gott nichts andres iſt, als die perſonificirte Seligkeit und Unſterblichkeit, ſo iſt er freilich Zweck; inwiefern er aber von der Seligkeit und Unſterblichkeit unterſchieden wird, ſo iſt er nur das Mittel derſelben. Gott iſt Seligmacher, Heiland, Helfer, Arzt. Aber der Arzt iſt als Arzt nur das Mittel meiner Geneſung. Nur inſofern iſt der Ausdruck: Mittel unpaſſend, wenigſtens der religiöſen Vorſtellung widerſprechend, als Gott als ein perſönliches Weſen gedacht wird. Aber gleichwohl iſt er der Sache, der Wahrheit nach nichts anders als das Mittel, wodurch der Menſch ſeine Seligkeit realiſirt.

nämliche Erfahrung, wie ich, machen wirſt, daß die Sterbenden fromm und im Glauben Chriſti ſterben werden .... Im Leben fürchten ſie ſich wohl und ſind ſchwach, aber ſo wie es zum Sterben kommt, werden ſie alsbald andere Menſchen und ſterben muthig im Herrn. Und das iſt auch ganz billig und recht, daß die Lebenden ſich fürchten, die Sterbenden aber in Chriſto ſich ſtärken, d. h. daß die Lebenden fühlen, daß ſie ſterben, die Sterbenden aber fühlen, daß ſie eben werden?'' (L.'s Briefe. Th. V. S. 134—35.)

Welch eine gräßliche Lehre, die ein acutes Uebel, um es zu heilen, in ein chroniſches Uebel verwandelt, die, um uns in den letzten Momenten des Lebens einen Troſt wider den Tod zu verſchaffen, uns das ganze Leben hindurch in Schrecken und Furcht vor dem Tode erhält!

Ueber das

„Wesen des Christenthums*)“

in Beziehung auf den

„Einzigen und sein Eigenthum.“

1845.

„Feuerbach, sagt der Einzige, gibt uns nur eine theologische Befreiung von der Theologie und Religion; er hebt nur Gott, das Subject, auf, aber läßt das Göttliche, läßt die Prädicate Gottes unangefochten bestehen.“ Allerdings läßt er sie bestehen, aber er muß sie auch bestehen lassen, sonst könnte er ja nicht einmal die Natur und den Menschen bestehen lassen; denn Gott ist ein aus allen Realitäten, d. i. Prädicaten der Natur und Menschheit zusammengesetztes Wesen: Gott

*) Ich bemerke bei dieser Ueberschrift, daß ich hier, wie anderwärts, nicht meine Schrift als Schrift im Auge habe und in Schutz nehme. Ich stehe in einem höchst kritischen Verhältniß zu meiner Schrift; ich habe es immer nur mit ihrem Gegenstande, ihrem Wesen, ihrem Geiste zu thun. Die Beschäftigung mit ihrem Buchstaben überlasse ich den Kindern Gottes oder des Teufels.

ist Licht, Leben, Kraft, Schönheit, Wesen, Verstand, Bewußtsein, Liebe, kurz Alles. Was bleibt also übrig, wenn nicht einmal mehr die Prädicate Gottes bleiben sollen? Aber warum soll denn überhaupt Etwas übrig bleiben? Das ist ja eben ein Zeichen von der Religiosität, von der „Gebundenheit" F.'s, daß er noch in einen „Gegenstand" vernarrt ist, daß er noch Etwas will, Etwas liebt — ein Zeichen, daß er sich noch nicht zum absoluten Idealismus des „Egoismus" emporgeschwungen hat. „Ich hab' mein Sach auf Nichts gestellt" singt der Einzige. Aber ist denn nicht auch das Nichts ein Prädicat Gottes, nicht auch der Satz: Gott ist Nichts, ein Ausspruch des religiösen Bewußtseins*)? So hat also der „Egoist" doch auch noch seine Sache auf Gott gestellt! So gehört also auch Er noch zu den „frommen Atheisten!"

Wie läßt F. die Prädicate bestehen? Darauf allein kommt es an. So, wie sie Prädicate Gottes sind? Nein! so wie sie Prädicate der Natur und Menschheit — natürliche, menschliche Eigenschaften sind. Werden sie aus Gott in den Menschen versetzt, so verlieren sie eben den Character der Göttlichkeit, d. h. der Ueberschwänglichkeit, der ihnen nur zukommt in der Entfernung vom Menschen — in der Abstraction, in der Phantasie; sie werden durch diese Versetzung aus dem mystischen Dunkel des religiösen Gemüths an das helle Tageslicht des menschlichen Bewußtseins populär, „gemein," „profan." Worauf beruht die Macht der irdischen Majestät? Lediglich auf der Macht der Meinung, der Einbildung, daß die Person der Majestät ein ganz besonderes Wesen ist. Setze ich dagegen die Person oder das Subject der Majestät

---

*) Der Satz: Gott ist Nichts oder das Nichts findet sich bekanntlich nicht nur in orientalischen Religionen, sondern auch bei christlichen Mystikern und Schwärmern.

in Gedanken oder noch beſſer in der ſinnlichen Anſchauung auf gleichen Fuß mit mir, vergegenwärtige ich mir, daß daſſelbe eben ſo gut Menſch iſt, als irgend ein andrer gemeiner Menſch, ſo verſchwindet mir auch die Majeſtät ſelbſt in Nichts. Mit der himmliſchen Majeſtät iſt es nun eben ſo. Nur Gott als Subject iſt der Status quo aller religiöſen Prädicate; nur als Prädicate eines höchſten, d. i. übertriebenen, überſpannten Weſens, folglich nur als ſelbſt auf den höchſten Grad geſteigerte, überſpannte, hyperboliſche Prädicate ſind ſie andere Prädicate, als die meinigen, Prädicate über mir, d. h. über dem Menſchen. Wer daher das Subject aufhebt, hebt eo ipso auch die Prädicate auf (verſteht ſich: als theologiſche Prädicate), denn das Subject iſt ja in der That nichts anders, als das als Subject gedachte, vorgeſtellte Prädicat.

„F. ſagt aber ſelbſt, es handle ſich bei ihm nur um die Vernichtung einer Illuſion," ja; aber einer Illuſion, mit der alle Illuſionen, alle Vorurtheile, alle — unnatürlichen — Schranken des Menſchen wegfallen, wenn auch nicht auf den erſten Augenblick; denn die Grundilluſion, das Grundvorurtheil, die Grundſchranke des Menſchen iſt Gott als Subject. Wer aber ſeine Zeit und Kraft auf die Auflöſung der Grundilluſion und Grundſchranke verwendet, dem kann man nicht zumuthen, zugleich auch die abgeleiteten Illuſionen und Schranken aufzulöſen.

Was heißt: „der Menſch iſt der Gott des Menſchen?" Heißt Das ſo viel als: er iſt Gott im Sinne eines vom Menſchen unterſchiedenen, über dem Menſchen ſtehenden Weſens, kurz in dem Sinne, in welchem es für die Religion, Theologie und ſpeculative Philoſophie

einen Gott gibt? F. zeigt ja eben, daß die Religion ſich nicht ſelbſt verſteht, die ſpeculative Philoſophie und Theologie aber ſie falſch verſtehen; er zeigt, daß der Glaube an Gott — in Wahrheit natürlich, nicht in der Einbildung und Reflexion des Gottesgläubigen — nur der Glaube des Menſchen an ſich iſt, er zeigt alſo, daß das Göttliche nicht Göttliches, Gott nicht Gott, ſondern nur das, und zwar im höchſten Grade, ſich ſelbſt liebende, ſich ſelbſt bejahende und anerkennende menſchliche Weſen iſt; denn der Menſch anerkennt nur einen Gott, welcher den Menſchen anerkennt und zwar ſo, als er, der Menſch, ſich ſelbſt anerkennt. Anerkenne ich z. B. nicht den Leib, trenne ich ihn ab von mir, fühle ich die leiblichen Bedürfniſſe und Verrichtungen als Schranken, als Widerſpruch mit mir, verwerfe ich mit einem Worte den Leib, ſo ſehne ich mich nach der Entleibung und preiſe das leibloſe Weſen als das wahre, ſelige, herrliche, höchſte, d. i. göttliche Weſen. Was ich nicht bin, aber zu ſein wünſche und zu werden mich beſtrebe, das iſt mein Gott. Gott, ſagt daher F., iſt nichts andres, als das die Wünſche des Menſchen erfüllende, das ſeine Bedürfniſſe — ſie ſeien nun welcher Art ſie wollen — befriedigende Weſen. Wenn Du alſo einen Kranken oder auch nur einen von „ſiren Ideen Beſeſſenen" heilſt, wenn Du einen Hungrigen mit Speiſe erquickſt, ſo biſt Du ihm, proſaiſch ausgedrückt, ein Wohlthäter oder wohlthätiger Menſch, poetiſch ausgedrückt: — ein Gott, denn was dem Menſchen wohlgefällt (Weſen des Chriſtenthums S. 93) und wohlthut (S. 520), das nennt er panegyriſch Gott. Religion iſt Affect, iſt Poeſie; voilà tout. Der Satz: der Menſch iſt der Gott, das höchſte Weſen des Menſchen, iſt daher identiſch mit dem Satz: es iſt kein Gott, kein höchſtes Weſen im Sinne der Theologie. Aber dieſer letzte Satz iſt nur der atheiſtiſche, d. i. negative, jener der praktiſche und religiöſe, d. i. poſitive Ausdruck.

F.'s „theologiſche Anſicht" beſteht darin, daß er „Uns in ein weſentliches und unweſentliches Ich ſpaltet" und „die Gattung, den Menſchen, ein Abſtractum, eine Idee als unſer wahres Weſen im Unterſchiede von dem wirklichen individuellen Ich als dem unweſentlichen hinſtellt." „Einziger!" haſt Du das Weſen des Chriſtenthums ganz geleſen? Unmöglich; denn was iſt gerade das Thema, der Kern dieſer Schrift? Einzig und allein die Aufhebung der Spaltung in ein weſentliches und unweſentliches Ich — die Vergötterung, d. h. die Poſition, die Anerkennung des ganzen Menſchen vom Kopfe bis zur Ferſe. Wird denn nicht ausdrücklich am Schluſſe die Gottheit des Individuums als das aufgelöſte Geheimniß der Religion ausgeſprochen? Heißt es nicht ſogar: „Eſſen und Trinken iſt ein göttlicher Act?" Iſt aber Eſſen und Trinken ein Act einer Idee, eines Abſtractum? Die einzige Schrift, in welcher das Schlagwort der neuern Zeit, die Perſönlichkeit, die Individualität aufgehört hat, eine ſinnloſe Floskel zu ſein, iſt gerade das Weſen des Chriſtenthums, denn nur die Negation Gottes (des abſtracten, unendlichen Weſens als des wahren Weſens) iſt die Poſition des Individuums, und nur die Sinnlichkeit der wohlgetroffne Sinn der Individualität. Dadurch eben unterſcheidet ſich auch dieſe Schrift F.'s weſentlich von allen ſeinen frühern Schriften, daß er erſt in ihr zur Wahrheit der Sinnlichkeit vorgedrungen iſt, *erſt in* ihr das abſolute Weſen als ſinnliches Weſen, das ſinnliche Weſen als abſolutes Weſen erfaßt hat. Um ſich hiervon zu überzeugen, vergleiche man nur z. B. die Bedeutung des Wunders im Bayle mit der im Weſen des Chriſtenthums. Allerdings wird auch hier, wie dort, was ſich von ſelbſt verſteht, die Ungereimtheit des Wunders im Sinne der Theologie nachgewieſen, aber während es im Bayle als widerſprechend mit dem göttlichen Weſen, wird es hier als übereinſtimmend mit demſelben dargeſtellt, weil dort Gott noch als abſtractes, vom Menſchen unterſchiednes Vernunftweſen, hier aber als das in ſeiner Totalität ſich ſelbſt befriedigende menſchliche Weſen gefaßt und die

wahre Bedeutung des Wunders eben darein gesetzt wird, nichts weiter als die — freilich nur supranaturalistische und sofern unvernünftige — Befriedigung eines menschlichen, sinnlichen Wunsches oder Bedürfnisses zu sein.

F. hat sich in seiner Schrift keine andere Aufgabe gestellt, als Gott oder die Religion auf ihren menschlichen Ursprung zurückzuführen und durch diese Reduction im Menschen theoretisch und praktisch aufzulösen. Die Religion stellt aber des Menschen eignes Wesen oder das vom Menschen abstrahirte Wesen als ein außer- und übermenschliches Wesen vor. F. mußte also diese Zerspaltung in Gott und Mensch auf innerhalb des Menschen selbst stattfindende Unterschiede zurückführen; — wie wäre auch die Religion erklärbar, wenn gar kein Unterschied zwischen Ich oder Selbstbewußtsein und Wesen oder Natur im Menschen stattfände? — er mußte daher die psychologischen Zustände, welche eben den Menschen bestimmten, sein Wesen, seine Eigenschaften als göttliche Mächte von sich zu unterscheiden und über sich zu setzen, die Zustände der Begeisterung, der Leidenschaft, der Versenkung, des Außersichseins zum Ausgangspunkt seines Themas nehmen. Der wohlweise Kritiker beachte also, daß die Einleitung zum Wesen des Christenthums, wo insbesondere die Mächte „im Menschen über dem Menschen" hervorgehoben werden, nicht eine Einleitung ist zu einer philosophischen Abhandlung über das Verhältniß der menschlichen Prädicate zum menschlichen Subject oder des menschlichen Wesens zum menschlichen Ich, sondern eben eine Einleitung zum Wesen des Christenthums, d. h. zum Wesen der Religion. Kann man aber der Ouvertüre zur Zauberflöte deswegen einen Vorwurf machen, daß sie nur die Ouvertüre zur Zauberflöte, nicht auch zum Don Juan ist?

Das Individuum ist dem F. das absolute, d. i. wahre, wirkliche Wesen. Warum sagt er aber nicht: dieses ausschließliche Individuum? Darum, weil er dann nicht wüßte, was er will — auf den Standpunkt, welchen er negirt, den Standpunkt der Religion zurücksinken würde. Darin besteht eben gerade, wenigstens in dieser Beziehung, das Wesen der Religion, daß sie aus einer Klasse oder Gattung ein einziges Individuum auswählt und als heilig, unverletzlich den übrigen Individuen gegenüberstellt. Dieser Mensch, dieser „Einzige," „Unvergleichliche," dieser Jesus Christus ausschließlich und allein ist Gott, diese Eiche, dieser Ort, dieser Hain, dieser Stier, dieser Tag ist heilig, nicht die übrigen. Eine Religion aufheben heißt darum nichts andres, als die Identität ihres geheiligten Gegenstands oder Individuums mit den andern profanen Individuen derselben Gattung nachweisen. Diesen Beweis lieferte schon der h. Bonifacius unsern Vorfahren, als er die göttliche Eiche zu Geißmar fällte. Und so kannst Du denn auch den Standpunkt des Christenthums, dessen Wesen sich in dem Satze erschöpft: Ich, dieses ausschließliche, unvergleichliche Individuum bin, wenn auch nicht jetzt, doch meiner himmlischen Bestimmung nach, Gott — gleichgültig, wie Gott bestimmt wird: ob abstract als vollkommnes moralisches oder mystisch als phantastisch sinnliches Wesen — nur dadurch aufheben, daß Du dieses unvergleichliche Individuum aus dem blauen Dunst seines supranaturalistischen Egoismus in die profane sinnliche Anschauung versetzest, welche Dir zwar seinen individuellen Unterschied, aber auch zugleich unverkennbar, unverläugbar seine Identität mit den andern Individuen, seine Gemeinheit vergegenwärtigt. Gib dem einzelnen Individuum nicht weniger, als ihm gebührt, aber auch nicht mehr. So nur befreist Du Dich von den Ketten des Christenthums. Individuum sein heißt zwar allerdings „Egoist" sein, es heißt aber auch zugleich und zwar nolens volens Communist sein. Nimm die Dinge, wie sie sind, d. h. nimm Dich selbst, wie Du bist, denn wie Du die Dinge nimmst, so nimmst Du

Dich und umgekehrt. Schlage Dir den „Einzigen" im Himmel, aber ſchlage Dir auch den „Einzigen" auf Erden aus dem Kopfe!

Folge den Sinnen! Wo der Sinn anfängt, hört die Religion und hört die Philoſophie auf, aber Du haſt dafür die ſchlichte, blanke Wahrheit. Hier ſteht vor Deinen Augen eine weibliche Schönheit; Du ruffſt entzückt aus: ſie iſt unvergleichlich ſchön. Aber ſiehe! dort ſteht zugleich vor denſelben Augen eine männliche Schönheit. Wirſt Du nun nicht nothwendig beide mit einander vergleichen? Und wenn Du es nicht thuſt, um auf Deiner Unvergleichlichkeit hartnäckig zu beſtehen, werden ſich die beiden Schönheiten nicht ſelbſt mit einander vergleichen, werden ſie ſich nicht wundern über ihre Gleichheit trotz des Unterſchieds, über ihren Unterſchied trotz der Gleichheit? werden ſie nicht unwillkürlich einander zurufen: Du biſt, „was" ich bin, und endlich im Namen des Menſchen ihre Ausſchließlichkeit durch gegenſeitige Umſchließungen widerlegen? „Ich liebe nur dieſe Einzige," ſagt der Einzige; Ich auch, ob ich gleich ein ganz communer Menſch bin. Aber iſt dieſes einzige Weib, das Du liebſt, eine Aeffin, eine Eſelin, eine Hündin, iſt es nicht ein menſchliches Weib? „Ich bin mehr als Menſch" ſagt der Einzige. Biſt Du aber auch mehr als Mann? Iſt Dein Weſen oder vielmehr — denn das Wort: Weſen verſchmäht der „Egoiſt," ob es gleich daſſelbe ſagt — Dein Ich nicht ein männliches? Kannſt Du die Männlichkeit abſondern ſelbſt von dem, was man Geiſt nennt? Iſt nicht Dein Hirn, das heiligſte, höchſtgeſtellte Eingeweide des Leibes ein männlich beſtimmtes? ſind Deine Gefühle, Deine Gedanken unmännliche? Biſt Du aber ein thieriſches Männchen, ein Hund, ein Affe, ein Hengſt? Was anders iſt alſo Dein, „einziges, unvergleichliches," Dein folglich geſchlechtsloſes Ich, als ein unverdauter Reſt des alten chriſtlichen Supranaturalismus?

Folge den Sinnen! Du biſt durch und durch Mann — das Ich, das Du in Gedanken von Deinem ſinnlichen, männlichen Weſen abſonderſt, iſt ein Product der Abſtraction, das eben ſo viel oder ſo wenig Realität hat, als die platoniſche Tiſchheit im Unterſchiede von den wirklichen Tiſchen. Aber als Mann beziehſt Du Dich weſentlich, nothwendig auf ein andres Ich oder Weſen — auf das Weib. Wenn ich alſo Dich als Individuum anerkennen will, ſo muß ich meine Anerkennung nicht nur auf Dich allein beſchränken, ſondern zugleich über Dich hinaus auf Dein Weib ausdehnen. Die Anerkennung des Individuums iſt nothwendig die Anerkennung von wenigſtens zwei Individuen. Zwei hat aber keinen Schluß und Sinn; auf Zwei folgt Drei, auf das Weib das Kind. Aber nur ein einziges, unvergleichliches Kind? Nein! die Liebe treibt Dich unaufhaltſam über dieſes Eine hinaus. Selbſt ſchon der Anblick des Kindes iſt ſo lieblich, ſo mächtig, daß er das Verlangen nach mehreren ſeines Gleichen unwiderſtehlich in Dir erzeugt. Eines will überhaupt nur der Egoismus, aber Vieles die Liebe. Allerdings entzieht nun die Liebe durch die Vielheit der Kinder dem Erſtgebornen den göttlichen, monotheiſtiſchen Rang und Titel der Einzigkeit und Unvergleichlichkeit, aber wäre die Liebe, die ſich nur auf dieſes Einzige beſchränken wollte, nicht Filzigkeit und Liebloſigkeit gegen andere mögliche Kinder? nicht ſogar Liebloſigkeit gegen dieſes einzige Kind, welches doch ſelbſt bald ſeine Einzigkeit ſatt bekommen und ſich nach einem Schweſterchen oder Brüderchen ſehnen würde? Wie kannſt Du alſo einem Schriftſteller den Vorwurf machen, daß er das Individuum nicht anerkennt, wenn er es ſo anerkennt, wie die Liebe es anerkennt? wie ihn der Abſtraction beſchuldigen, wenn er nach dem Vorbild der Liebe, welche, ob ſie gleich die höchſte und tiefſte Anerkennung des Individuums ausdrückt, doch nicht bei dieſem einzigen Individuum mit Ausſchluß aller anderen ſtehen bleibt, auch nicht auf dieſes einzige und unvergleichliche Individuum ſich beſchränkt, ſondern ſeine Gedanken und Geſinnungen auf die Gattung, d. h. die anderen Individuen aus-

dehnt? Die Gattung bedeutet nämlich bei F. nicht ein Abstractum, sondern nur dem einzelnen für sich selbst fixirten Ich gegenüber das Du, den Andern, überhaupt die außer mir existirenden menschlichen Individuen. Wenn es daher bei F. z. B. heißt: das Individuum ist beschränkt, die Gattung unbeschränkt, so heißt das nichts anders als: die Schranken dieses Individuums sind nicht auch die Schranken der Andern, die Schranken der gegenwärtigen Menschen deswegen noch nicht die Schranken der zukünftigen Menschen *).

Der Gedanke der Gattung in diesem Sinne ist für das einzelne Individuum, und Jeder ist ein Einzelner, ein nothwendiger, unentbehrlicher. „Wir sind allzumal vollkommen" sagt der Einzige wahr und schön; aber gleichwohl fühlen wir uns beschränkt und unvollkommen, weil wir uns nothwendig — nothwendig, denn wir sind nun einmal reflectirende Wesen — nicht nur mit Andern vergleichen, sondern auch mit uns selbst, indem wir das, was wir geworden sind, mit dem, was wir werden konnten, unter andern Verhältnissen vielleicht wirklich geworden wären, zusammenhalten. Wir fühlen uns aber nicht nur moralisch, wir fühlen uns selbst auch sinnlich, räumlich und zeitlich beschränkt; wir, diese Individuen, sind ja nur an diesem bestimmten Orte, in dieser beschränkten Zeit. Wo sollen wir uns nun von diesem Beschränktheitsgefühl erlösen, wenn nicht in dem Gedanken der unbe-

---

*) Relativ, für mich als diesen Menschen ist allerdings, und zwar nothwendig, die Gattung nur ein Abstractum, nur ein Gedanke, obwohl sie an sich selbst sinnliche Existenz hat. So sind z. B. die vergangnen Menschen, obwohl an sich selbst einst wirkliche, sinnliche Wesen, für mich nur Gedankenwesen oder Wesen der Vorstellung. Doch über diesen Gegenstand bei einer andern Gelegenheit. Uebrigens verstehe ich unter Gattung auch die Natur des Menschen; eine Bedeutung, die mit der andern aber aufs innigste zusammenhängt, denn die Natur des Menschen existirt ja nur in dem Gegensatz von Ich und Du, Mann und Weib.

ſchränkten Gattung, d. h. in dem Gedanken anderer Menſchen, anderer Orte, anderer glücklicherer Zeiten? Wer die Gattung daher nicht an die Stelle der Gottheit ſetzt, der läßt in dem Individuum eine Lücke, die ſich nothwendig wieder durch die Vorſtellung eines Gottes d. h. des perſonificirten Weſens der Gattung ausfüllt. Nur die Gattung iſt im Stande, die Gottheit, die Religion aufzuheben zugleich und zu erſetzen. Keine Religion haben, heißt: nur an ſich ſelbſt denken; Religion haben: an Andere denken. Und dieſe Religion iſt die allein bleibende, wenigſtens ſo lange als nicht ein „einziger" Menſch nur auf Erden iſt; denn ſo wie wir nur zwei Menſchen, wie Mann und Weib, haben, ſo haben wir auch ſchon Religion. Zwei, Unterſchied iſt der Urſprung der Religion — das Du der Gott des Ich, denn Ich bin nicht ohne Dich; Ich hänge vom Du ab; kein Du — kein Ich.

Der Mann iſt die Vorſehung des Weibes, das Weib die Vorſehung des Mannes, der Wohlthäter die Vorſehung des Nothleidenden, der Arzt die Vorſehung des Kranken, der Vater die Vorſehung des Kindes. Der Helfer muß mehr ſein und mehr haben — wenigſtens in der Beziehung, worin er Hülfe leiſtet — als der Hülfsbedürftige. Wer ſelbſt Noth leidet, wie kann er andern Nothleidenden helfen? nein! wer mich aus dem Moraſte herausziehen will oder ſoll, der muß über dem Moraſt, muß „über mir" ſtehen. Was iſt denn nun aber dieſes über mir ſtehende Weſen? Iſt es ein andres, fremdes Weſen? Iſt es mir im Gegentheil nicht ſo nahe, als mein eignes Herz, mein eignes Auge, mein eigner Arm? Iſt es nicht im ſtrengſten Sinne mein „anderes Ich?" Es thut ja nur, was ich ſelbſt thun will, im Zuſtande der Freiheit, Geſundheit, Selbſtändigkeit auch wirklich ſelbſt thue, aber jetzt nur nicht thun kann. Bin ich lahm, ſo ſind des Andern Arme und Beine meine Bewegungsorgane; bin ich blind, ſo ſind ſeine Augen meine

Führer; bin ich Kind, so ist des Vaters Wille und Verstand mein Wille und Verstand, mein Fürmichsein, denn als Kind bin ich in tausend Fällen wider und ohne Wissen und Willen *wider* mich selbst. So ist der Mensch der *Gott* des Menschen! Und nur durch diesen *menschlichen* Gott kannst du den un- und außermenschlichen *überflüssig* machen.

Was heißt die „Gattung realisiren?" Eine Anlage, eine Fähigkeit, eine Bestimmung überhaupt der menschlichen Natur verwirklichen. Die Raupe ist ein Insekt, aber noch nicht das ganze Insekt; in Beziehung auf sich ist sie wohl vollkommen, ist sie, was sie sein soll und sein kann; aber gleichwohl steckt trotz ihres selbstgenügsamen Egoismus noch Etwas „*in* ihr *über* ihr," was erst werden soll und kann — der Schmetterling. Erst der Schmetterling ist das erschöpfte, vollständig verwirklichte Insekt. Aehnliche Metamorphosen finden wie im Leben der Menschheit, so im Leben des einzelnen Menschen statt. Wenn daher der Mensch aus dem Knabenalter in's Jünglingsalter, aus der Schule zum Leben, aus dem Sklavenzustand zur Freiheit, aus der Indifferenz gegen das Geschlecht zur Liebe übergeht, so ruft er unwillkürlich bei allen diesen und ähnlichen Uebergängen aus: jetzt erst bin ich *Mensch* geworden, weil er jetzt erst *vollständiger* Mensch geworden ist, jetzt erst einen wesentlichen, bisher unbekannten oder gewaltsam unterdrückten Trieb seiner Natur befriedigt hat.

So nothwendig die Unterscheidung zwischen Ich und Du, zwischen Individuum und Gattung ist, so nothwendig ist selbst *innerhalb eines und desselben* Individuums die Unterscheidung zwischen dem Nothwendigen und Veräußerlichen, Individuellen im Sinne des Zufäl-

ligen, dem Wesentlichen und Unwesentlichen, dem Nähern und Entferntern, dem Höhern und Niedern. Folge den Sinnen! Das räumlich Höchstgestellte ist auch das qualitativ Höchste am Menschen, das ihm Nächste, das nicht mehr von ihm Unterscheidbare — dieses ist der Kopf. Wenn ich den Kopf eines Menschen sehe, so sehe ich ihn selbst; wenn ich aber nur seinen Rumpf sehe, so sehe ich eben nichts weiter als seinen Rumpf. Wenn ich meine Hände und Füße verliere, so bin ich allerdings ein unvollständiger, mangelhafter, unglücklicher Mensch, allein ich kann doch noch ohne sie als Mensch existiren; wenn ich aber meinen Kopf verliere, so bin Ich selbst weg. Es gibt also einen wesentlichen Unterschied zwischen Mein und Mein: — anders ist das Meinige, welches weg sein kann, ohne daß Ich weg bin, anders das Meinige, welches nicht weg sein kann, ohne daß Ich zugleich weg bin — einen Unterschied, den man nicht aufheben kann, ohne seinen Kopf zu verlieren. Wenn daher der „Einzige" deswegen den F. tadelt, daß er mit dem theologischen, supranaturalistischen „Ueber" nicht auch zugleich das selbst organisch begründete Ueber und Unter im Menschen aufgehoben habe, so tadelt er ihn nur deswegen, daß er nicht, wie der „Einzige" und Andre aus Desperation über den unersetzlichen Verlust der Theologie seinen Kopf verloren hat.

Wenn ich heute in meinen Ausgaben und Genüssen mich beschränke, um morgen auch noch Etwas zu leben zu haben, bin Ich nicht selbst die Vorsehung, die „über mir," diesem heutigen Egoisten, welcher dem andern, dem morgigen Menschen aus Genußsucht so gerne nichts übrig lassen möchte, maßgebend wacht und waltet? Und wenn ich auf das Krankenlager thatlos dahin gestreckt bin, setze ich nicht, sei's nun in der Erinnerung an die verlorne Gesundheit oder in der Hoffnung der Wiedergenesung mich, den Gesunden, so hoch über mich, den Kranken,

als nur immer die unsterblichen Götter über den sterblichen Menschen stehen? Und wenn ich vergehe vor Gram und Aerger über einer leidenschaftlichen, unheilvollen Handlung, stehe ich als Kritiker, als Richter nicht über mir, dem Thäter, dem „armen Sünder?“ Und wenn ich in der Schöpfung eines Werks begriffen bin, verwende ich nicht alle mir zu Gebote stehenden Kräfte auf dasselbe, glaube ich nicht daher, daß dieses Werk mein Testament ist, daß ich in ihm mein ganzes Vermögen der Welt vermache, daß ich hier an der Grenze meiner Entwickelung, meiner Zeugungskraft stehe? Wenn ich nun aber fertig bin mit dem Werke, habe ich nicht jetzt mich, den Schöpfer dieses Werkes, welcher vor Kurzem noch mein Höchstes, mein Non plus ultra war, bereits hinter und unter mir? Blicke ich jetzt nicht vielleicht sogar mit Geringschätzung auf das Werk und dessen Verfasser herab? So besteht das menschliche Leben selbst innerhalb eines und desselben Individuums in einem beständigen Wechsel, der bald das Unterste zu oberst, bald das Oberste zu unterst kehrt! Bin ich hungrig und durstig, so geht mir nichts über den Genuß von Speise und Trank, nach der Mahlzeit nichts über die Ruhe, nach der Ruhe nichts über die Bewegung oder Thätigkeit, nach dieser nichts über die Unterhaltung mit Freunden, nach vollbrachtem Tagwerk endlich feiere ich den Bruder des Todes, den Schlaf als das höchste, wohlthätigste Wesen. So hat also jeden Augenblick des Lebens der Mensch etwas, aber Nota bene! Menschliches über sich. Nur wo er aufhört zu sein, oder, was eins ist, sein Bewußtsein verliert, hört er auch auf, Etwas über sich zu setzen. Was vor mir ist, setze ich über mich, was hinter mir, unter mich; vor mir aber ist, und zwar jeden Augenblick, die noch unerschöpfte, unverbrauchte, hinter mir die bereits verbrauchte, entäußerte Denk- und Lebenskraft. Was ich aber sein und thun kann, steht mir als ein noch Unerreichtes nothwendig über dem, was ich bereits bin und thue — daher die Menschen immer mehr sein und haben wollen, als sie sind und haben. Selbst die kommenden, während einer Arbeit nothwendig hervorzubringenden Gedanken schwe-

ben so lange über mir, wie die Wolken am Himmel, bis sie sich unter meinen Augen als tropfbare Flüssigkeiten niedergeschlagen haben.

„F. flüchtet aus dem Glauben in die Liebe.“ O wie falsch! F. begibt sich mit festen, sichern Schritten aus dem Reich der speculativen und religiösen Träume in das Land der Wirklichkeit, aus dem abstracten Wesen des Menschen in das wirkliche ganze Wesen desselben, aber die Liebe allein für sich erschöpft nicht das ganze Wesen des Menschen. Zum Lieben gehört auch Verstand, das „Gesetz der Intelligenz;“ eine verstandlose Liebe unterscheidet sich in ihren Wirkungen und Handlungen nicht vom Haße, denn sie weiß nicht, was nützlich oder schädlich, zweckmäßig oder zweckwidrig ist. Warum hebt aber F. so die Liebe hervor? Weil es keinen andern practischen und organischen, durch den Gegenstand selbst dargebotnen Uebergang vom Gottesreich zum Menschenreich gibt, als die Liebe, denn die Liebe ist der practische Atheismus, die Negation Gottes im Herzen, in der Gesinnung, in der That. Das Christenthum nennt sich die Religion der Liebe, ist aber nicht die Religion der Liebe, sondern die Religion des supranaturalistischen, geistlichen Egoismus, gleichwie das Judenthum die Religion des weltlichen, irdischen Egoismus ist. F. mußte daher das Christenthum beim Wort nehmen, d. h. das Wort zur Sache, den Schein zum Wesen machen.

Nimmt F. die Liebe in einem der wirklichen Liebe widersprechenden, phantastischen, supranaturalistischen Sinne — in dem Sinne, in welchem sie von aller Selbstliebe frei sein soll? Nein! „Kein Wesen, sagt er z. B., kann sich selbst negiren.“ „Sein heißt sich selbst lieben.“ „In-

dem ich das Elend des Andern erleichtere, erleichtere ich zugleich mein eigenes, Elend des Andern fühlen ist selbst ein Elend'' u. s. w. Jede Liebe ist insofern egoistisch, denn ich kann nicht lieben, was mir widerspricht; ich kann nur lieben, was mich befriedigt, was mich glücklich macht; d. h. ich kann nichts Andres lieben, ohne eben damit zugleich mich selbst zu lieben. Aber gleichwohl ist ein begründeter Unterschied zwischen dem, was man selbstsüchtige, eigennützige und dem, was man uneigennützige Liebe nennt. Welcher? in Kürze dieser: in der eigennützigen Liebe ist der Gegenstand deine Hetäre, in der uneigennützigen deine Geliebte. Dort befriedige ich mich, wie hier, aber dort unterordne ich das Wesen einem Theil, hier aber den Theil, das Mittel, das Organ dem Ganzen, dem Wesen, dort befriedige ich eben deswegen auch nur einen Theil von mir, hier aber mich selbst, mein volles, ganzes Wesen. Kurz: in der eigennützigen Liebe opfere ich das Höhere dem Niederen, einen höhern Genuß folglich einem niedrigeren, in der uneigennützigen aber das Niedere dem Höhern auf.

„F. macht eben die Religion zur Ethik, die Ethik zur Religion.'' Allerdings im Gegensatz zum Christenthum*), worin die Ethik, als die Beziehung des Menschen auf den Menschen gegenüber der Beziehung des Menschen auf Gott nur eine untergeordnete Stellung hat. Aber F. setzt den Menschen *über* die Moral: „Indem Gott als ein sündenvergebendes Wesen gesetzt wird, so wird er zwar nicht als ein unmoralisches, aber doch als ein mehr als moralisches, d. i. *menschliches* Wesen gesetzt.'' Diese Worte bilden den Uebergang vom Wesen des Moralgesetzes zum eigentlichen Wesen des Christenthums, d. h. zum

*) Aber zugleich auch *auf Grund* des Christenthums, was deutlich genug entwickelt wird.

Weſen des Menſchen, welches an und für ſich eben ſo wenig ein unmoraliſches, als moraliſches iſt. F. macht alſo nicht die Moral zum Maßſtab des Menſchen, ſondern umgekehrt den Menſchen zum Maßſtab der Moral: gut iſt, was dem Menſchen gemäß iſt, entſpricht; ſchlecht, verwerflich, was ihm widerſpricht. Heilig ſind ihm alſo die ethiſchen Verhältniſſe, keineswegs „um ihrer ſelbſt willen" — außer nur im Gegenſatze zum Chriſtenthum, zu dem: um Gottes willen — heilig nur um des Menſchen willen, heilig nur, weil und wiefern ſie Verhältniſſe des Menſchen zum Menſchen — alſo Selbſtbejahungen, Selbſtbefriedigungen des menſchlichen Weſens ſind. Allerdings macht alſo F. die Ethik zur Religion, aber nicht für ſich ſelbſt in abstracto, nicht als Zweck, ſondern nur als Folge, nicht, weil ihm wie dem „aufgeklärten Proteſtantismus," dem Rationalismus, Kantianismus, das moraliſche Weſen, d. h. das Weſen der Moral, ſondern weil ihm das wirkliche, ſinnliche, individuelle menſchliche Weſen das religiöſe, d. i. höchſte Weſen iſt.

„F. bekleidet ſeinen Materialismus mit dem Eigenthum des Idealismus." O wie aus der Luft gegriffen iſt dieſe Behauptung! F. „Einziger!" iſt weder Idealiſt, noch Materialiſt. Dem F. ſind Gott, Geiſt, Seele, Ich bloße Abſtractionen, aber eben ſo gut ſind ihm der Leib, die Materie, der Körper bloße Abſtractionen. Wahrheit, Weſen, Wirklichkeit iſt ihm nur die Sinnlichkeit. Haſt Du aber je einen Leib, eine Materie gefühlt, geſehen? Du haſt ja nur geſehen und gefühlt dieſes Waſſer, dieſes Feuer, dieſe Sterne, dieſe Steine, dieſe Bäume, dieſe Thiere, dieſe Menſchen: immer und immer nur ganz beſtimmte, ſinnliche, individuelle Dinge und Weſen, aber nimmer weder Leiber noch Seelen, weder Geiſter noch Körper. Aber noch weniger iſt F. Identiſt im Sinne der abſoluten Identität, welche die beiden Abſtractionen in

einer dritten Abſtraction vereinigt. Alſo weder Materialiſt, noch Idealiſt, noch Identitätsphiloſoph iſt F. Nun was denn? Er iſt mit Gedanken, was er der That nach, im Geiſte, was er im Fleiſche, im Weſen, was er in den Sinnen iſt — Menſch; oder vielmehr, da F. nur in die Gemeinſchaft das Weſen des Menſchen verſetzt —: Gemeinmenſch, Communiſt.

Ergänzungen und Erläuterungen

zum

„Wesen der Religion."

1845.

Nicht Dein Kopf, aber Dein „Gewissen verbietet es Dir, die Fahne des Unglaubens zu ergreifen, Gott zu negiren," d. h. Gott zu erkennen als das Wesen der Natur und des Menschen. Ach! Dein Gewissen ist nichts andres, als die Furcht vor der Autorität der Meinung und Gewohnheit, nichts andres, als Dein eignes, unfreies, befangnes Ich. Welches Herzklopfen, welche Gewissensangst mochten die Protestanten anfangs empfinden, als sie den Stellvertreter Gottes auf Erden, den Pabst und seine Heiligen aufgaben! Ohne Gewissensbisse kommt nichts Neues in die Welt; denn die Gewohnheit ist das Gewissen der Gewohnheitsmenschen, deren Anzahl Legion. So machten sich einst die Karthager daraus sogar ein Gewissen, daß sie den grausamen und unsinnigen Gottesdienst ihrer Väter etwas gemildert, statt der eignen Kinder wenigstens fremde ihren Göttern geopfert hatten. Sie machten sich also

daraus ein Gewiſſen, Menſchen zu ſein. O Gewiſſen, welche Gräuelthaten haſt Du auf dem Gewiſſen!

„Es iſt ein allgemeines Bedürfniß des Menſchen, höhere, übermenſchliche Weſen anzunehmen und zu verehren," gewiß; aber ein eben ſo allgemeiner Trieb des Menſchen iſt es, Alles unter ſich zu bringen, Alles ſeinen Bedürfniſſen zu unterwerfen. Und gerade Das, was er in der Theorie, d. h. in der Vorſtellung, der Einbildung über ſich ſetzt, das ſetzt er in der Praxis, d. h. in Wahrheit und Wirklichkeit unter ſich. In der Theorie ſind die Götter die Herren des Menſchen; aber nur, um in der Praxis die Diener deſſelben zu ſein. Der Menſch in den Händen Gottes iſt wohl der Anfang, aber der Gott in den Händen des Menſchen das Finale, der Endzweck der Religion. „Die Gläubigen," ſagt Luther, „ſind Fürſten und Herren Gottes,"*) und der Pſalmiſt: „Er (Gott) thut, was die Gottesfürchtigen begehren." Aber nur in ihrem Endzweck offenbart ſich der wahre Grund und Urſprung der Religion. Die Götter ſind nur die übermenſchlichen Mächte in zweiter Inſtanz, aber die übermenſchliche Macht in erſter Inſtanz, die Macht, vor der zuerſt der Menſch die Kniee beugt, iſt die Macht der Noth — die Macht über Tod und Leben.

Die Exiſtenz, das Leben iſt das höchſte Gut, das höchſte Weſen — der urſprüngliche Gott des Menſchen. „Das Leben iſt etwas

---

*) Sowohl dieſe „Ergänzungen" als „das Weſen der Religion" behandeln einen Gegenſtand, der keiner Gelehrtenzunft insbeſondere angehört. Aus dieſem Grunde ſind alle Citate weggelaſſen.

an ſich, etwas abſolut Gutes und Angenehmes'' ſagt Ariſtoteles, ,,das Verlangen zu exiſtiren das vorzüglichſte und mächtigſte Verlangen'' Plutarch; ,,das köſtlichſte Gut iſt das Leben'' Luther. Und Odyſſeus ſagt zur Nauſikaa: ,,wie der Göttinnen eine will ich Dich anflehn jeglichen Tag, weil Du das Leben mir retteteſt Jungfrau!'' Das heißt: ich verehre Dich nur deswegen mit Bewußtſein als eine Göttin, weil ich ohne Bewußtſein, unwillkührlich das Leben als das höchſte, göttlichſte Ding und Gut verehre. Der unbewußte Gott iſt der Grund, die Vorausſetzung des bewußten. Und dieſe unbewußte Gottheit iſt eben die Lebensliebe*), die Selbſtliebe, der Egoismus des Menſchen. Der Menſch will ſein und zwar ſelig, unabhängig, unbeſchränkt, allmächtig; er will mit einem Worte: Gott ſein; aber er iſt es nicht — wenigſtens nicht in dem Grade, als er es wünſcht und ſein zu können ſich einbildet. So wird Das, was er ſelbſt ſein will, zu einem von ihm unterſchiednen und im Gegenſatz gegen ſein wirkliches Sein und Weſen nur idealen, nur in der Vorſtellung, im Glauben exiſtirenden Weſen. Der Sinn der Religion iſt daher auch erſt da getroffen, wo die Götter keine neidiſchen, die Gottheit für ſich ſelbſt behaltenden Weſen ſind, ſondern ſie dem Menſchen mittheilen — die Menſchen alſo am Ende ſelbſt zu Göttern oder gottgleichen Weſen werden.

Leben heißt andere Weſen als Mittel zu ſeinem Beſten verwenden, heißt andern Weſen zum Trotz ſich geltend machen, heißt ein ſich nur auf ſich ſelbſt beziehendes, ein abſolutes Weſen ſein. Leben iſt Egois-

---

*) Die Lebensliebe iſt nur dann etwas Tadelnswerthes, Schlechtes, wenn der Menſch auf Koſten Anderer ſein Leben erhält oder ein des Menſchen unwürdiges, ſchimpfliches, ſklaviſches Leben dem Tode vorzieht; aber an ſich iſt ſie eben ſo etwas Gutes, Preiswürdiges, als ihr Gegenſtand, das Leben.

mus. Wer keinen Egoismus will, der will, daß kein Leben sei. Nur der Todte ist ohne Egoismus. Wodurch unterscheidet sich aber der religiöse Egoismus von dem natürlichen? Nur durch den Namen. In der Religion liebt sich der Mensch in Gottes Namen, außer der Religion in seinem eignen Namen.

Wie unterscheidet sich der Cultus eines gebildeten Volks von dem Götzendienst eines wilden? Nicht anders, als sich das Gastmahl eines Athenienſers von dem Fraß eines Eskimos, Samojeden oder Ostiaken unterscheidet. Wo der Mensch auf den Standpunkt der Cultur sich erhebt, da will er sich nicht einseitig, sondern allseitig, nicht nur seinen Bauch, sondern auch seinen Kopf, nicht nur seinen Magen, sondern auch seine Sinne befriedigen, da soll der Gegenstand des Bedürfnisses zugleich ein Gegenstand des Wohlgefallens (d. h. eines höhern Bedürfnisses, des theoretischen Bedürfnisses), das Nöthige zugleich ein Schönes sein. Wo aber die Aesthetik dem Menschen zum Bedürfniß, zur Nothwendigkeit wird, da werden natürlich auch seine Götter ästhetische Wesen, Gegenstände eines ästhetischen Cultus. Der Neger speit die zerkauten Speisen seinen Götzen als Opfer ins Gesicht und der Ostiake beschmiert seine Götzen mit Blut und Fett und stopft ihnen die Nase mit Schnupftabak voll. Wie häßlich, wie schmutzig sind diese Opfer gegen die Opfer der Griechen! Aber wer waren denn die Götter, denen die Griechen, zwar nicht in ihrer religiösen Einbildung, aber in Wahrheit und Wirklichkeit, die köstlichen Augen- und Ohrenschmäuse ihrer Opferfeste bereiteten und so verschwenderisch Weihrauch streuten? Diese Götter waren die gebildeten Sinne der Griechen. Sich, sich nur dient der Mensch, indem er Gott dient; seiner Prachtliebe nur, seinem Hang zur Verschwendung, zum Luxus opfert er Hekatomben.

Dieß iſt das Ziel der Religion, daß das, was man von Gott erfleht und verlangt, nichts mehr von Gott ſelbſt Unterſchiedenes iſt, daß alſo Gott ſelbſt als das höchſte Gut, als das Erfülltſein aller Wünſche, als die Seligkeit des Menſchen erfaßt wird. Je mehr der menſchliche Egoismus das Weſen einer Religion iſt, deſto weniger hat ſie den Schein des Egoismus.

Das „religiöſe Gefühl" und der menſchliche „Vortheil oder Egoismus," die Verehrung Gottes um ſeinetwillen, und die Verehrung Gottes um des Menſchen, des Nutzens willen können und dürfen nicht in der Betrachtung und Beurtheilung der Religionen von einander abgeſondert werden. Das nützlichſte Weſen iſt eben als das nützlichſte auch das an ſich ſelber herrlichſte und verehrungswürdigſte Weſen. „Das iſt keine chriſtliche Predigt, ſagt Luther, wenn Du Chriſtum nur hiſtoriſch predigſt, und ſeine Geſchichte in der Predigt hererzähleſt, das heißt nicht die Ehre Gottes predigen, ſondern wenn Du lehreſt und zeigeſt, die Hiſtorie von Chriſto habe dieſes Abſehen, daß ſie uns, die wir glauben, nütze ſei zur Gerechtigkeit und Seligkeit, daß er nicht ſich, ſondern uns zu gute alles gethan habe." Die Eigenſchaften, die Andern zum Nutzen, gereichen mir zum Ruhme, zur Ehre. Je mehr ich Andern ſein will, deſto mehr muß ich auch für mich ſelbſt ſein. Wie kann ich Andere beſchenken, wenn ich bettelarm bin? Je mehr daher der Menſch von Gott hat, deſto mehr iſt auch Gott und umgekehrt. Der Wilde hat von ſeinem Gotte einen Bären, einen Seehund, einen Wallfiſch, aber der Chriſt das ewige Leben, das himmliſche Freudenreich. Von einem beſchränkten, endlichen Weſen oder Gott habe ich auch nur einen beſchränkten, endlichen, aber von einem unendlichen Weſen nothwendig einen unendlichen Nutzen.

Wo der Menſch auf phyſiſchen Genuß und Schönheit, Reichthum und Macht keinen Werth mehr legt, wo vielmehr die moraliſchen Güter, Weisheit und Tugend, ihm für die höchſten Lebensgüter gelten, da werden auch ſeine Götter moraliſche Weſen, die daher nicht mehr um eines beſtimmten äußerlichen Glücksguts willen verehrt und angebetet werden. Der Gewinn und Lohn der Verehrung liegt hier in der Verehrung ſelbſt, denn ich kann ein Weſen nur durch das ehren, was es ſelbſt iſt und ehrt, was ſeinem Sinne und Weſen gemäß iſt — gute, wohlwollende, leidenſchaftsloſe, freie Weſen nur durch die entſprechenden Geſinnungen, alſo die Geſinnungen, in welche ich ſelbſt mein höchſtes Glück und Weſen ſetze. Alles gewähren die Götter dem, der denkt, wie die Götter, denn er verlangt von ihnen nichts mehr, was außer ihm ſelbſt liegt, was abhängig iſt von der Laune des Glücks und Zufalls.

Die modernen Idealiſten und Romantiker haben die Religion zu einer Sache bedürfnißloſer Liebäugelei und Galanterie, zu einem unnützen ſchwelgeriſchen Gefühl, oder zu einem Kaleidoscop „ſpeculativer Gedanken" gemacht. Die alten Atheiſten und Theiſten dagegen behaupteten faſt ohne Ausnahme, daß die Menſchen die ihnen nützlichen Weſen und Dinge, wie z. B. Sonne, Waſſer und Feuer, Bäume und Thiere, hauptſächlich nur dieſer ihrer Nützlichkeit wegen als göttliche Weſen verehrt hätten. Und ſie hatten vollkommen Recht; nur das, was Nutzen, was praktiſchen Einfluß auf das Leben hat, eignet ſich zum Gegenſtand religiöſer Verehrung, wenigſtens zum Gegenſtand eines eigentlichen Cultus. Nur iſt die Nützlichkeit ein irreligiöſer Ausdruck. Das nützliche Weſen iſt dem religiöſen Sinn ein wohlthätiges Weſen. Das Nützliche weiſt über ſich, weiſt auf Andres hin, aber das Wohlthätige feſſelt das Auge, bindet den Sinn an ſich und erhebt ſich eben dadurch zu einem religiöſen Gegenſtand. Aber haben die Menſchen nicht

Dinge und Wesen verehrt, die offenbar an sich gar keinen Nutzen und Schaden für den Menschen haben? Müssen also nicht noch andere Eigenschaften, wie z. B. im Cultus der Thiere ihr räthselhaftes Wesen, ihre seltsamen Gestalten, ihre eigenthümlichen Bewegungen, ihre sonderbaren Farben, ihre merkwürdigen Kunst- und Naturtriebe in Anschlag gebracht werden? Ohne Zweifel; aber was das Auge des Menschen frappirt und blendet, damit verknüpft er auch in seiner Einbildung allerlei wunderbare, abergläubische Wirkungen. Welche miraculöse Kräfte und Wirkungen schrieb man nicht sonst den Edelsteinen zu!

„Das Opfer ist die Negation des Endlichen," aber nur die Negation dieses Endlichen, dieser Art, dieses Individuums, um dadurch anderes Endliche oder die Gattung dieses Endlichen zu erhalten. Der Mensch bricht sich z. B. die Vorderzähne aus, wie der Bewohner der Sandwichsinseln, oder schneidet sich den kleinen Finger ab, wie die Bewohner der freundschaftlichen Inseln und mehrere andere Völker, aber nur um durch diese freiwillige Vernichtung eines Theiles seines Leibes die unfreiwillige Vernichtung seines ganzen Leibes, seines Lebens von sich abzuwenden. Er opfert diesen Menschen, dieses Kind, diesen Verwandten, diesen Hohenpriester, aber er opfert sie nur zum Besten des Staats, des Volks, d. h. anderer Menschen. Er opfert dieses Leben auf, er stürzt sich, wie der Nordgermane, in sein Schwerdt, aber nur, um durch diesen gewaltsamen Tod das Leben in Walhall zu gewinnen; er opfert die Glückseligkeit dieser Welt auf, wie der Christ und Brahmine, aber er opfert nicht die Glückseligkeit überhaupt, nicht die Glückseligkeit der Zukunft auf — gleichgültig, ob diese nun in ewiges Sein oder Nichtsein, wie in orientalischen Vorstellungen, gesetzt wird. Die Gegenstände, die den Göttern geopfert werden, sind ihnen angenehme, ihrem Wesen, ihren Eigenschaften

entſprechende, d, h. die Götter ſind ſelbſt nichts anders, als die perſonificirten Gattungsbegriffe der ihnen geopferten Gegenſtände. So opferte man dem wilden Kriegsgott wilde Thiere, dem Gott der Hirten Milch und Honig, den Göttinnen der Liebe und Fruchtbarkeit die jungfräuliche Keuſchheit, den finſtern, unterirdiſchen Göttern ſchwarze, den himmliſchen Göttern helle, weiße Thiere. Allerdings opferte man den Göttern auch ſolche Thiere, deren Tod ihnen angenehm war, die ſie alſo haßten. Aber die Götter haßten ja nur dieſe Thiere, weil die Menſchen ſelbſt ſie haßten. In dem Haſſe der Götter vergötterten, befriedigten, vergegenſtändlichten ſie alſo nur ihren eignen Haß.

Warum ſtellt ſich denn der Menſch ſein Weſen außer ſich vor, warum vergegenſtändlicht er es? Ich frage: warum dichtet denn der Menſch? warum perſonificirt er ſeine eignen Empfindungen? warum ſtellt er Lehren in Handlungen dar? warum läßt er in der Fabel von Thieren und Blumen ſich ſagen, was doch nur er ſelbſt ſich ſagt? warum verkörpert er Gedanken und Grundſätze in ſinnlichen Zeichen und Bildern? Er hat ſie ja im Kopfe; warum ſtellt er ſie alſo außer ſich dar?

Die Religion iſt ein Dialog, ein Geſpräch des Menſchen mit ſich ſelbſt, aber in gebundner, nicht ungebundner Rede. Die Philoſophie iſt ſpäter, als die Religion, d. h. die Proſa iſt ſpäter, weil ſchwerer, als die Poeſie. Eher ſagt der Menſch: „Sage mir Muſe," als er ſagt: Ich ſchreibe oder „Herodot ſchreibt dieſe Geſchichte." Die Poeſie ſetzt außer den Menſchen, was die Proſa in den Menſchen ſetzt. Der poetiſche Wunſch beim Abſchied von einem geliebten Weſen: „Gott ſei mit Dir!" lautet in Proſa überſetzt: mein Herz iſt mit Dir. Wo ich mit meinem Leibe nicht mehr ſein kann, da bin

ich doch noch mit meinem Herzen; wo ich ein Wesen auch nicht mehr mit meinen Augen und Händen beschirmen kann, da umschwebe ich es doch noch schützend mit meinen Wünschen. Aber was im schlichten Gewande der Prosa nur himmlische Wünsche des Menschen sind, das sind im Staate der Poesie himmlische Mächte, himmlische Wesen: Schutzgeister, Genien, Götter.

„Selbst die rohsten Völker glauben noch an eine Gottheit" — zum deutlichsten Beweise, daß der Mensch um so leichter „übermenschliche" Wesen annimmt, je tiefer er selbst noch unter dem Menschen steht, daß er eher zu Gott, als zu sich selbst, eher zu „Geistern," als zu Geist, eher zum „Uebersinnlichen," als zum Sinnlichen, eher zur Religion, als zur Humanität kommt.

„Es ist so wahr, daß das Unbekannte der Kreis der Verehrung ist, daß in dem Zeitpunkte, in welchem der Mensch fast alle Thiere verehrt, er niemals (?) seines Gleichen Verehrung weiht. Der Mensch ist das, was er am Besten kennt." Oder vielmehr zu kennen sich einbildet; denn da, wo der Mensch die Thiere verehrt, da steht er den Thieren noch näher, als dem Menschen, ja da ist ihm gerade das entfernteste, das seiner Vorstellung nach zwar bekannteste, in Wahrheit aber unbekannteste Wesen der Mensch.

Was ist das Unsichtbare der Religionen? Die aus Mangel an Erfahrung und Erkenntniß der Natur den Menschen nicht gegen-

ſtändliche, aber gleichwohl an ſich ſelber ſinnliche Urſache ſinnlicher Erſcheinungen. Was das Ueberſinnliche? Das Sinnliche, wie es Gegenſtand der Phantaſie und des Gemüths iſt. Daher wird der Menſch, wenigſtens in der Regel, erſt nach dem Tode, erſt dann, wenn er aus einem ſinnlichen Weſen ein überſinnliches, d. h. eben ein Weſen nur der Phantaſie und des Gemüths geworden iſt, vergöttert, ein Gegenſtand religiöſer Verehrung. So iſt das Grab der Menſchen die Geburtsſtätte der Götter.

Ihr ſucht zur Beſtätigung eures Glaubens an Unſterblichkeit die Spuren deſſelben ſelbſt bei den Wilden auf. Auch ſie glauben an ein „anderes Leben.“ Aber gibt es denn für die Wilden kein anderes Leben, als das Leben nach dem Tode? Iſt das gebildete menſchliche Leben kein andres und höheres Leben, als das der Wilden? Haben ſie aber von dieſem Leben eine Vorſtellung oder Ahnung? Iſt alſo nicht das, was dieſſeits des menſchlichen Lebens und Weſens fällt, für ſie das wahre Jenſeits? Iſt es aber nicht eben ſo mit ihren Göttern? Iſt der gebildete Menſch nicht ein unendlich edleres und höheres Weſen, als der Gott der Wilden? O ihr Kurzſichtigen! ihr ſucht nach übermenſchlichen Weſen, und ſeht nicht, daß das Weſen, welches über euch und allen euren übermenſchlichen religiöſen Götzen ſteht, einzig — der Menſch iſt. Blickt doch in die Geſchichte! Wachſen die Kinder nicht ihren Vätern über den Kopf? erheben ſie ſich nicht mit Lächeln ſelbſt über die Götter derſelben? Iſt nicht überhaupt die Gegenwart das Jenſeits der Vergangenheit? bringt ſie nicht Werke hervor, die nicht nur die phyſiſchen Kräfte, ſondern ſelbſt auch das Vorſtellungs- und Ahnungsvermögen der Vergangenheit überſteigen? Fällt alſo nicht in die menſchliche Gattung, das menſchliche Weſen, was für die Menſchheit eines beſtimmten, wenn auch tauſendjährigen Zeitraums jenſeits des Menſchen

liegt? Wißt ihr, was einst noch der Mensch sein und leisten wird? Glaubt ihr also, indem ihr über den gegenwärtigen und vergangnen Menschen hinausgeht, auch schon über die menschliche Natur, über den Menschen überhaupt, den Menschen der Zukunft hinaus zu sein? Ist der heutige Tag der jüngste Tag der Menschheit? O ihr Kurzsichtigen!

„Die Religion ist die Sehnsucht nach einer besseren Welt, und diese Sehnsucht regt sich in allen Menschen, selbst die rohsten, irreligiösesten Seelen verrathen sie widerwillig durch ihre Unzufriedenheit mit dieser Welt, als in welcher kein reines Glück zu finden." Und dennoch scheiden die Menschen, wenn es wirklich zum Abschied kommen soll, so ungern von dieser schlechten Welt; dennoch scheuen und fliehen sie — abnorme Fälle abgerechnet — den Tod als das größte Uebel. Wie erklärt sich dieser Widerspruch? Durch die ganz gemeine Erfahrung, daß wir den Werth der Dinge und Wesen erst dann erkennen, wenn wir sie verloren haben oder im Begriffe stehen, sie zu verlieren. Jedes Gut hat seine Uebel, jede auch die angenehmste Existenz ihre Unannehmlichkeiten, jede Individualität, auch die edelste Eigenschaften oder Eigenheiten, die einer andern Individualität zuwider sind. Aber diese Eigenheiten, Unannehmlichkeiten und Uebel fallen uns gerade nur dann auf und zur Last, wenn wir im Genuß einer Person, eines Glücks, eines Gutes sind. Wir haben des Guten zu viel; der Ueberfluß macht uns heikel und übermüthig; in diesem Uebermuthe schütten wir das Kind mit dem Bade aus, vergessen und verwerfen über dem Uebeln das Gute, über den Nebendingen die Hauptsache, d. h. über dem Unkraut unter unserm Weitzen den Weitzen, über den Blattläusen das Blatt, über den Sommersprossen und Leberflecken des Gesichts das Gesicht selbst, über den Schnacken und Bremsen des Sommers die Herrlichkeit der Sommerzeit. Wie anders ist es aber, wenn wir das, was wir im Uebermuthe

des Beſitzes und Genuſſes verächtlich wegwerfen, wirklich verlieren ſollen oder bereits verloren haben! Ach! dann verſchwinden uns alle dieſe einſt ſo anſtößigen Nebendinge in Nichts; dann vergeſſen wir über dem Weſen die Accidenzen, über den Vollkommenheiten die Mängel; dann blicken wir ſehnſuchtsvoll auf die Herrlichkeiten der Vergangenheit zurück und erkennen ſchmerzlich enttäuſcht, daß die Gefühle der Unbehaglichkeit und Unzufriedenheit nur oberflächliche Schnacken- und Bremſenſtiche, daß wir im Herzen, im Weſen vollkommen heil, einig und befriedigt mit dem entſchwundnen Gegenſtand waren, daß das verlorne Gut ein wahres, wirkliches Gut war. O ihr „edlen," nach dem Jenſeits ſchmachtenden Seelen nehmt euch in Acht, daß es nicht euch mit der beſſeren Welt eben ſo geht, daß nicht die beſſere Welt, wenn ſie wirklich geworden, euch als die ſchlechte, und dieſe ſchlechte Welt, wenn ſie entſchwunden, als die beſſere erſcheint, daß alſo nicht dort die Sehnſucht nach dieſer Welt euere Religion iſt! Hütet euch die Stimme der Sehnſucht und Unzufriedenheit für die Stimme der Wahrheit und Natur zu nehmen, aus den Aeußerungen der gereizten und gekränkten Liebe auf Haß und Feindſchaft zu ſchließen, wenn ihr euch einer bittern Enttäuſchung in der beſſeren Welt überheben wollt!

Bewohner nördlicher, kalter, unfreundlicher Gegenden hoffen im Jenſeits auf ein milderes Klima; Bewohner heißer, dürrer, waſſerloſer Länder dagegen hoffen im Jenſeits auf kühlende Schatten, Winde und Quellen. So hebt der Menſch in der Vorſtellung des Jenſeits die örtlichen Schranken, Unannehmlichkeiten und Beſchwerlichkeiten ſeiner Exiſtenz auf. Weil aber der beſchränkte Menſch, d. h. das Individuum an dieſem Orte ſeinen localen Standpunkt für den univerſalen, ſeinen Wohnort für die ganze Erde oder Welt nimmt, ſo verſetzt er in ein anderes Leben, in eine andere Welt, was gleichwohl in dieſe Welt im

Ganzen fällt. So existirt das Jenseits der Kamtschadalen, wo es „weniger Sturmwinde, Regen und Schnee, als auf Kamtschatka" gibt, an genug Orten dieser Erde, die aber freilich jenseits Kamtschatka liegen; so findet selbst der stets heitre Himmel des nordamerikanischen Jenseits und der ewige Tag, den so viele, selbst cultivirte Völker in das Jenseits versetzen, schon auf der Erde statt, wenn wir auch die andere Hälfte der Erde, wenn wir die ganze Erde überhaupt ins Auge fassen; so ist sogar die religiöse Idiosynkrasie und Antipathie der alten Perser gegen alles Dunkle, ihre Hoffnung auf eine Welt, wo die Körper der Menschen ohne Schatten sein werden, auch schon hier verwirklicht, indem bekanntlich die Bewohner der heißen Zone zwischen den Wendekreisen, an gewissen Tagen wenigstens, in senkrechter Stellung keinen Schatten werfen und deswegen ausdrücklich Unschattichte heißen. Aber wie der Mensch in eine andere Welt verlegt, was in diese Welt fällt, weil er einen Theil derselben zur ganzen Welt macht, eben so versetzt der Mensch in ein anderes Wesen, was in sein eignes Wesen fällt, weil er Theile des Menschen zum ganzen Menschen, bestimmte Arten des menschlichen Wesens zur Gattung desselben, bestimmte Menschen zur Menschheit selbst macht. So machen die Menschen die unabsichtlichen und unwillkürlichen Aeußerungen und Erscheinungen des menschlichen Wesens zu Wirkungen von Wesen einer eignen, vom Menschen unterschiednen Gattung — zu Gottes-, Geister-, Dämonen- oder Teufelswirkungen, weil sie das nur in bewußten, absichtlichen, willkürlichen Handlungen sich äußernde menschliche Wesen zum ganzen Wesen des Menschen machen, was gerade so ist, als wenn man nur die Organe der willkürlichen Bewegung, aber nicht den Magen, die Lunge, das Herz zu Gliedern des menschlichen Leibes, zu menschlichen Organen machen wollte. So haben die Protestanten die willkürlichen und absichtlichen, politischen Satzungen des Pabstthums, wie z. B. das Gebot des Cölibats, als eine „menschliche" Satzung bezeichnet und verworfen, die Ehe dagegen als ein „göttliches" Institut und Gebot gepriesen, als wäre nicht gerade das

Cölibat ein unmenſchliches, der menſchlichen Natur widerſprechendes, die Ehe dagegen als die Befriedigung der Geſchlechtsliebe das wahrhaft menſchliche Inſtitut. So haben die Chriſten den religiöſen und philoſophiſchen Lehren und Vorſtellungen der Griechen und Römer als den menſchlichen Lehren ihre Lehre als die göttliche, als das Wort Gottes entgegengeſetzt, als wenn das heidniſche Weſen das abſolute Weſen des Menſchen geweſen wäre, als wenn die Griechen und Römer den unerſchöpflichen Born der menſchlichen Natur bis auf den letzten Tropfen erſchöpft gehabt hätten, ſo daß nur vermittelſt eines Mirakels, wie einſt aus der Zahnhöhle eines Eſelskinnbackenknochens, aus dem hohlen Kopf der Menſchheit ein Quell neuen Lebens hätte entſpringen können. So machen wir überhaupt, namentlich im Affect — aber wie oft kommen wir nicht in Affect! — locale Zuſtände zu univerſellen, individuelle Fälle zu Kategorien, particuläre, vorübergehende Zeiterſcheinungen zu den bleibenden, claſſiſchen Ausdrücken des Menſchengeiſtes, unſere kurze Carriere zur Laufbahn der Menſchheit — weiter als ich bringt es doch kein Anderer auch — unſern beſchränkten Kreis von Lebenserfahrungen — und weſſen wenn auch noch ſo umfangreicher Lebenskreis wäre nicht im Vergleich zur Menſchheit ein beſchränkter? — zur abſoluten Norm des Menſchlichen, die Eigenſchaften dieſer Individuen oder Menſchenclaſſen zu Eigenſchaften der ganzen „Raſſe" ſelbſt — kein Wunder daher, daß wir über die Gattung des Menſchen, d. h. über die menſchliche Natur ſelbſt hinausſetzen, was doch in Wahrheit nur über dieſe Menſchenclaſſe, dieſe Individuen, dieſen Erfahrungskreis, dieſe Laufbahn, dieſe Zeit, dieſen Ort hinaus liegt.

Warum ging Rom, warum Griechenland zu Grunde? weil ſie das Unendliche dem Endlichen, d. h. die Gattung der Art, den Menſchen dem Römer und Griechen ſubordinirten und aufopferten. Jeder Staat überhaupt beruht auf beſtimmten Geſetzen und Maximen, Sitten und

Gewohnheiten, d. i. auf gewiſſen, nur zeitlich nothwendigen, aber an ſich willkürlichen Beſchränkungen des menſchlichen Weſens, und ſteht nur ſo lange in voller Kraft da, als dieſe Beſchränkungen nicht für Schranken, ſondern vielmehr für die dem Menſchen entſprechenden Beſtimmungen gelten. Aber die Zeit des Verfalls, d. h. eben die Zeit, wo dieſe Beſchränkungen als Schranken empfunden und folglich überſchritten werden, tritt nothwendig ein; denn der Menſch ſtrebt unaufhaltſam nach unbeſchränkter Entfaltung ſeines Weſens, nach Formen des Daſeins, die ſeinem vollen Weſen entſprechen, und zerſtört daher unerbittlich jede einſeitige, beſchränkte Exiſtenz, jeden Weltzuſtand, der ſich nur durch Unterdrückung irgend eines weſentlichen menſchlichen Triebes behaupten kann, jeden Staat, der in dünkelhafter Beſchränktheit die Grenzen ſeines Reichs zu Grenzen der Menſchheit, die Bedingungen ſeines Beſtehens zu Geſetzen der menſchlichen Natur macht. Das Weſen über den Staaten und Völkern, das ihr Schickſal beſtimmende und entſcheidende Weſen — das iſt das eigne Weſen des Menſchen, aber das Weſen hinter ſeiner Willkür, hinter ſeinem abſichtlichen Thun und Treiben — die Natur des Menſchen. Was der menſchlichen Natur entſpricht, das bleibt; was ihr widerſpricht oder nur unter gewiſſen Bedingungen entſpricht, das vergeht. Aber die menſchliche Natur äußert ſich nur in den menſchlichen Bedürfniſſen: nur das menſchliche Bedürfniß, nur die menſchliche Noth iſt daher die Macht, welche das Schickſal der Staaten in ihren Händen hat. Die Noth gründet die Staaten und die Noth zerſtört die Staaten. Vor der Noth weicht jede Macht. Wenn Euch daher ſchlechterdings ein Weſen noth thut, dem ihr fußfällig eure Verehrung darbringen könnt, o! ſo fallt nur nieder vor der Macht der Noth, der allernächſten und allergemeinſten, der allerempfindlichſten und allerwirkſamſten Macht, und bedenkt, daß das höchſte Attribut der göttlichen Majeſtät, das Privilegium, Alles zu binden und zu löſen, Geſetze zu geben und aufzuheben, das Privilegium, Wunder zu thun, das Privilegium der Noth

iſt — Wunder geſchehen ja nur in den Fällen außerordentlicher Noth — und betrachtet daher die Stimme der Noth als Gottesſtimme und die Stillung der menſchlichen Noth als den einzig wahren Gottesdienſt. Res est sacra miser, ſagt ein römiſcher Philoſoph und nach ihm ein deutſcher Dichter:

Auch ein verdienter Fall flöß' uns Erbarmung ein!
Ein Unglückſeliger ſollt' unverletzlich ſein.

Als einſt Melanchthon aus Betrübniß über ſeine Einwilligung zur Doppelehe eines deutſchen Fürſten in Schwermuth und Krankheit gefallen war, flößte ihm Luthers Kraft wieder Muth und Leben ein. „Allbar, ſagte hernach Luther, mußte mir unſer Herr Gott herhalten. Denn ich warf ihm den Sack für die Thür und riebe ihm die Ohren mit allen Verheißungen des Gebets, das da müßte erhöret werden, die ich in der h. Schrift zu erzählen wußte, daß er mich erhören mußte, wenn ich anders ſeinen Verheißungen trauen ſollte.“ So weicht vor der Macht der Noth ſelbſt die göttliche Majeſtät und Macht. Kein Wunder, daß der Heide ſeine handgreiflichen Götter ſelbſt prügelt und wegwirft, wenn ſie ihm nicht helfen. Verwarfen doch auch die Juden und Chriſten deswegen die Götter der Heiden, ihre Bilder und Statuen, weil ſie als leb- und machtloſe Machwerke den Menſchen nichts helfen könnten. „Sie können, heißt es in der Bibel, einem Menſchen in der Noth nicht helfen; ſie erbarmen ſich der Wittwen nicht und helfen den Waiſen nicht, ſie geben den Menſchen nicht Regen, denn ſie ſind hölzern, mit Gold und Silber gezieret, den Steinen gleich, die man aus dem Berge hauet. Darum ſoll man ſie nicht für Götter halten oder ſo heißen; denn ſie können weder ſtrafen, noch helfen.“ Was alſo hilft, Noth aufhebt, das iſt Gott; aber die Noth geht der Hülfe voran; die Nothwendigkeit der Hülfe iſt ja eben die Noth. Wollt

ihr also noch leugnen, daß Gott nicht, wie ihr euch einbildet, das erste, unbedingte, nur durch sich selbst gesetzte und denkbare Wesen ist, sondern etwas Andres voraussetzt, im Gegensatz zu dem er erst Gott ist? Allerdings muß schon Wasser sein, wenn ich Wassernoth empfinde; aber das Wasser, das der Durst voraussetzt, ist nicht Wasser überhaupt, nicht mit unassimilirbaren, lebenfeindlichen Stoffen geschwängertes, sondern trinkbares Wasser. So wie daher in der Entwicklung der Erde das Wasser trinkbar wurde, so entstanden auch sogleich pflanzliche Zellen und thierische Schläuche, die dieses Wasser begierig in sich aufsogen. Das trinkbare Wasser mündet direct in den thierischen Schlauch, findet nur in ihm sein Bett und Gleichgewicht — trinkbares Wasser setzt durstige Seelen voraus.

Der uncultivirte Mensch verlangt von seinen Göttern unbeschränkte, unverzügliche Erfüllung aller seiner Wünsche; er fragt sich nicht, ob diese Wünsche recht oder unrecht, vernünftig oder thöricht, ihre Erfüllung daher für ihn heilsam oder verderblich ist. Er berücksichtigt nur die Begierde, nicht die Vernunft, nur den Genuß, nicht die Folgen, nur die Gegenwart, nicht die Zukunft; er hat, wie das Kind, keine Geduld, keine beständige, ausdauernde Seele; er hat vielmehr, wie der Caraibe, so viele Seelen, als er Pulsschläge zählt, von denen also keine die Dauer eines Augenblicks überlebt, gleichwohl jede sein ganzes Wesen in sich verschlingt und um so ungestümer die Befriedigung ihrer Begierde verlangt, je kürzer ihre Dauer ist. Der uncultivirte Mensch wird daher seinen Göttern bös und ungetreu, so wie sie ihm etwas versagen, was er selbst sich nicht versagen kann. Der Mensch von Cultur oder Verstand dagegen weiß aus Erfahrung, daß, was für den Augenblick ein Uebel oder Glück, in der Folge oft gerade das Gegentheil ist, und zieht daraus die Regel, daß man sich nicht alles gewähren dürfe, was

man gerade wünscht und begehrt, daß man vielmehr, um glücklich zu sein, um also den Wunsch aller Wünsche zu erreichen, diesen oder jenen speciellen Wunsch aufopfern, daß man folglich sich selbst oft böse sein müsse, wenn man es wirklich gut mit sich meint, weil ja nur im Gegensatz gegen das Unangenehme das Angenehme als solches empfunden wird, nur der Hunger die Würze des Mahls, nur die Beschränkung die Bedingung der Freiheit, nur die Entsagung die Bedingung des Genusses ist. Wo aber der Mensch also denkt, da denkt natürlich auch sein Gott so; der Mensch wird daher hier seinem Gott nicht bös und ungetreu, er verliert nicht den Glauben an seine Güte, wenn er ihm diesen oder jenen Wunsch nicht erfüllt, dieses oder jenes Gut nicht gewährt, weil er die göttliche Güte durch die göttliche Weisheit, d. h. seine Wünsche durch seinen Verstand beschränkt. Aber deswegen gibt doch auch hier nicht der Mensch die Erfüllung der menschlichen Wünsche als die wesentliche Bedingung und Eigenschaft der Gottheit auf; deswegen ist noch keineswegs, wie die speculativen Träumer und theologischen Heuchler uns weis machen wollen, die Verzichtung auf das „Endliche" der Charakter der Religion auf diesem Standpunkt; denn der Mensch verzichtet auch hier, eben so wie im Opfer der heidnischen Religionen, nur auf dieses Endliche, aber nicht auf das Endliche überhaupt, nur auf diesen speciellen Wunsch, aber nicht auf andere Wünsche, geschweige auf den Wunsch aller Wünsche. „Es geschicht, sagt Luther, was wir nur bitten, ob wir gleich nicht wissen, auf was vor Art und Weise. Gott steckt uns in Unglück, das bisweilen größer ist, auf daß er eines andern Unglücks ein Ende mache. Und also erhöret er unsere Bitte." „Der Glaube zweifelt nicht, daß Gott guten Willen habe zur Person, wolle und gönne derselben alles Gute. Aber dasjenige, was der Glaube bittet und fürgibt, ist uns nicht bewußt, ob's uns gut und nütze sei." Der Gott des Wilden oder überhaupt Rohen ist ein veränderliches, launenhaftes Wesen, heute gut, morgen böse, heute daher ein Gegenstand

der Verehrung, morgen der Verachtung, denn das, was er gewähren soll, ist ein bestimmter, einzelner, vom Zufall abhängiger Gegenstand. Der cultivirte Mensch dagegen subordinirt seinem Wohle, dem Wesen und Endzweck aller Wünsche, die speciellen Wünsche; er reducirt seine Wünsche auf das Allgemeine und Nothwendige; er verlangt nicht ein Kleid von diesem oder jenem kostbaren Stoffe, nicht diese oder jene Sorte Brot, nicht diese oder jene angenehme Lebensart; er ist zufrieden, wenn er nur das Leben, wenn er nur sein tägliches Brot, es sei nun schwarzes oder weißes, wenn er nur ein Kleid überhaupt hat. Das Allgemeine ist aber nicht so, wie das Besondere und Einzelne, der Laune des Zufalls preis gegeben. Dieses schöne weiße Brot kann mir freilich der liebe Gott nur an diesem Orte, nur vermittelst dieses Bäckers bescheeren; aber Brot überhaupt, abgesehen von seinen besondern Eigenschaften, kann ich überall bekommen. Wo aber der Mensch nur das Allgemeine und Nothwendige zum Gegenstand seiner Wünsche macht, seine Wünsche also selbst allgemeine und nothwendige sind, da bekommt natürlich auch das diese Wünsche erfüllende, das göttliche Wesen den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, da ist Gott nicht mehr nur aus Laune gut, nicht mehr ein Wesen, das man daher auch erst durch Geschenke, Opfer gut gelaunt machen muß, sondern ein wesentlich, nothwendig, beständig und zuverlässig gutes Wesen, da ist er daher auch der Gegenstand einer beständigen, sich gleich bleibenden Verehrung, nicht mehr den injuriösen Vorwürfen getäuschter Hoffnungen und Erwartungen preis gegeben. Weil aber gleichwohl oft selbst nicht einmal die allgemeinsten und nothwendigsten, die gerechtesten und billigsten Wünsche der Menschen erfüllt werden, also alle Anhaltspunkte und Gründe zu einer Rechtfertigung der göttlichen Güte und Weisheit in diesem Leben verschwinden; so hilft sich die Religion mit der Vorstellung eines andern Lebens, wo die hier unerfüllt gebliebenen Wünsche erfüllt, die Widersprüche also der Erfahrung mit dem Glauben an einen Gott gelöst werden sollen. Das Jenseits

aufheben und doch Gott bestehen lassen, wie gewisse Speculanten thun, das heißt den Namen ohne die Sache, das Wort ohne Sinn bestehen lassen.

Wer die Götter wie Sternschnuppen aus dem nächtlichen Himmel seiner bodenlosen Speculation oder mystischen Träumerei auf die Erde herabfallen läßt, und daher die Abkunft der nothlosen Wesen von der menschlichen Noth zu despectirlich oder gar unbegreiflich findet, der wisse, daß die Theisten der frühern Zeiten in dem Ach! Gott! oder Hülf Gott! Geschrei des nothleidenden Menschen die Stimme Gottes selbst vernommen, d. h. den unmittelbaren, natürlichen Beweis von der Existenz eines den Menschen aus aller Noth erretten könnenden und erretten wollenden, allmächtigen und allgütigen Wesens gefunden, also aus der Noth des Menschen die Nothwendigkeit Gottes gefolgert haben. Hilft ihm auch diese Bemerkung nichts, so lasse er sich noch folgende Recepte aus Luther verschreiben. „Außer der Anfechtung, sagt er in seinen Tischreden, kann kein Gebet geschehen. Darum saget David wohl: Rufe mich an in der Noth, sonst ohne die ist's ein kalt Gepleppe und gehet nicht von Herzen, wie man sagt: Noth lehrt beten." Und über die Allmacht der Noth in physischer Beziehung äußert er sich in seinen Werken an einer Stelle also: „Ein Mensch der von schwerer Anfechtung oder aber von großen Schrecken bestürzet ist, thut das wohl, was ihm sonst außerhalb der Anfechtung zu thun unmöglich ist;" über dieselbe in religiöser und moralischer Beziehung aber also: „Liebe und Noth meistern alle Gesetze" „heben alle Gesetze auf" — auch die Naturgesetze — Wunder. Uebrigens ist nicht zu vergessen, daß die Noth als die Quelle aller Leiden, zugleich auch die Quelle aller Freuden ist. Jeder Genuß setzt ja Mangel, Bedürfniß, Noth voraus. Was ist qualvoller, als ein geliebtes Wesen leiden zu sehen

und nicht helfen zu können; aber was ist seliger, als die Gewißheit: es ist gerettet? Das Gefühl der überstandnen Noth ist daher ein ganz andres, als das der bestehenden; dort beziehe ich mich auf den Gegenstand, hier beziehe ich den Gegenstand auf mich; dort singe ich Lobgesänge, hier Klagelieder; dort danke, hier bitte ich. Das Nothgefühl ist praktisch, teleologisch, aber das Dankgefühl poetisch, ästhetisch. Das Nothgefühl ist vorübergehend, aber das Dankgefühl dauernd; es knüpft die Bande der Liebe und Freundschaft. Das Nothgefühl ist ein gemeines, das Dankgefühl ein edles Gefühl; jenes verehrt seinen Gegenstand nur im Unglück, dieses auch im Glück. „Um die Götter im Unglück zu Freunden zu haben, muß man sie auch im Glück verehren."

Wie kommt es, daß gerade Zeus, der höchste und mächtigste Gott der Griechen, der Gott der furchtbarsten Naturmächte, der „Leidenden Rächer," ist „der Hort der Fremdlinge und Darbenden," welcher „am eifrigsten rächt die Gewaltthat?" Was ist für ein Zusammenhang zwischen dem Donnergepolter und der Klage des Nothleidenden, zwischen dem zerschmetternden Blitzstrahl und der Empfindung des Mitleids? Ein sehr natürlicher. Vor der höchsten Naturmacht verschwinden alle menschlichen Unterschiede und mit ihnen der menschliche (oder vielmehr unmenschliche) Uebermuth und Hochmuth, womit der Reiche auf den Armen, der Mächtige auf den Schwachen, der Glückliche auf den Unglücklichen theilnahmlos herabblickt. Wenn ich daher als Unglücklicher hülfesuchend einem Glücklichen, Reichen, Mächtigen mich nahe, so erinnere ich ihn, um ihn weich und mürb zu machen, an die Macht, welche mit einem einzigen Blitzstrahl ihn sammt allem seinem Glück und Reichthum zu Nichts machen kann, an die Macht überhaupt, deren Vorstellung dem Bevorzugten das demüthigende, d. i. religiöse Bewußtsein

oder Gefühl der Gleichheit aller Menſchen einflößt. Aber woher hat denn nun eigentlich Vater Zeus ſeine Macht? nur von der Macht der menſchlichen Noth und Furcht. Er iſt das höchſte und mächtigſte, weil das allernöthigſte Weſen. Lurus iſt Pallas Athene, Lurus Hephäſtos, Lurus Apollo; aber ſchlechterdings unentbehrlich iſt Vater Zeus: er iſt der Gott, das Weſen der nothwendigſten phyſikaliſchen Bedürfniſſe, der nothwendigſten menſchlichen Bande, der Ausdruck und Sammelpunkt der höchſten menſchlichen Noth. An Gottes Segen iſt Alles gelegen. Aber dieſen Segen hat eben Zeus als der Herr des Regens, des Himmels, der Atmoſphäre überhaupt in ſeinen Händen. Beregne, beteten die Athener, beregne, guter Zeus, die Felder und Fluren der Athener! Und die Erde war in Athen in einer den Zeus um Regen anflehenden Stellung abgebildet. Erbarme Dich meiner im Namen des Zeus heißt daher: erbarme Dich meiner im Namen des menſchlichen Elends, im Namen insbeſondre des unſäglichen Unheils, das Waſſermangel, Hagelſchläge, Schneegeſtöber, Wolkenbrüche, Sturmwinde, Ungewitter über den Menſchen verhängen und jeden Augenblick auch über Dich verhängen können. Wie thöricht iſt darum die Beſorgniß, daß mit den Göttern der Menſchen auch die Bande der Menſchheit verſchwinden! Es iſt nur Prahlerei, wenn Vater Zeus ſagt, ſeine goldene Kette ſei der Zuſammenhang des Weltalls; es iſt vielmehr nur die eiſerne Kette der Noth, die alle Dinge und Weſen, ſo auch die Menſchen zuſammenbindet. Und dieſes Bindemittel bleibt, wenn auch längſt die goldene Kette der Götter zum Beſten der nothleidenden Menſchheit in currente Münzen umgeſchmelzt iſt.

Vom politiſchen und ſocialen Standpunkt aus betrachtet, gründet ſich die Religion, gründet ſich Gott nur auf die Schlechtigkeit der Menſchen oder menſchlichen Zuſtände und Verhältniſſe. Weil die Tugend

nicht immer belohnt wird und glücklich ist, weil es überhaupt so viel Widerspruch, Uebel und Elend im menschlichen Leben gibt, darum muß ein Himmel, darum ein Gott sein. Aber das meiste und größte Elend der Menschen kommt von den Menschen selbst. Nur auf dem Mangel der menschlichen Gerechtigkeit, Liebe und Weisheit beruht also die Nothwendigkeit und Existenz Gottes; Gott ist, was sich die Menschen nicht sind — wenigstens nicht alle, wenigstens nicht immer — aber sein sollen — und an sich auch sein können; Gott nimmt die Sünden der Menschen auf sich; er ist ihr Stellvertreter; er überhebt sie der Pflicht, das selbst einander zu sein, was er an ihrer Statt ist; denn wenn ein Wesen ist, welches die Uebel wieder gut macht, die ich Andern zufüge, oder wenigstens im Vertrauen auf die göttliche Entschädigung bestehen lasse, warum soll ich aus meinen Mitteln diese Uebel aufheben? Gott ist der Trost der Noth, aber auch die Sicherheit des Ueberflusses, das Allmosen der Darbenden, aber auch die Hypotheke der Wucherer, der Zufluchtsort der Unrecht Leidenden, aber auch der Ruhesitz der Unrecht Thuenden, mögen sie nun direct oder indirect, mit Unrecht oder von Rechtswegen Andern Unrecht thun. Allerdings ist die Religion höchst tröstlich für mich, aber höchst untröstlich für Andere, denn sie lehrt mich nicht nur meine eignen Leiden, sondern auch die Leiden Anderer mit christlicher Geduld zu ertragen, zumal wenn ich den christlichen Glauben habe, daß die Uebel und Leiden der Menschen Schickungen, Willensbestimmungen Gottes sind, denn wie sollte ich das nicht wollen, nicht mir gefallen lassen, was Gott will*)? Das schlechteste

*) Glücklicher Weise negiren jedoch die Menschen in der Praxis ihre religiösen Meinungen und Glaubensartikel; widrigenfalls würde sich die Religion nicht als das Band, wofür sie in der Einbildung gilt, sondern als die Auflösung aller menschlichen Verhältnisse erweisen. Denn wozu ist eine menschliche Gerechtigkeit, wenn eine göttliche ist, wozu eine menschliche Vorsorge und Vorsehung, wenn eine göttliche ist? So ist der Gottesglaube nur ein theoretischer Glauben; in der Praxis sind alle Menschen — ausgenommen die Schwärmer — zu ihrem eignen und Anderer Glück Atheisten;

Compliment, das der Religion gemacht werden kann, machen ihr daher die Politiker, wenn sie behaupten, daß kein Staat noch ohne Religion bestanden habe und ohne sie bestehen könne; denn in dem bisherigen Staat, in dem Staat im Sinne der gewöhnlichen Politiker, welche den Status quo für das Non plus ultra des menschlichen Wesens halten, stützte sich immer nur das Recht auf Unrecht, die Freiheit auf Knechtschaft, der Reichthum auf Elend, die Bildung auf Roheit, die Ehre des Bürgers auf die Infamie des Menschen, der Uebermuth der Fürsten auf die religiöse Demuth der Völker.

Du anerkennst die Schlechtigkeit der Menschen, und doch willst Du Dich im Menschen befriedigen, willst nicht zu einem Gott Deine Zuflucht nehmen? Nein! denn die Schlechtigkeit des einen Menschen macht die Tugend des andern wieder gut. Dieser beraubt mich aus Habsucht meines Vermögens, aber jener opfert dafür aus Freigebigkeit mir sein eignes Vermögen auf; jener strebt mir aus Bosheit nach dem Leben, aber dieser errettet aus Liebe mit Lebensgefahr mich vom Tode. Von den Menschen, von welchen wir den Spruch haben: homo homini lupus est, der Mensch ist dem Menschen ein feindliches, verderbliches Wesen, von denselben haben wir den Spruch: homo homini Deus est, der Mensch ist dem Menschen ein wohlthätiges, göttliches Wesen. Aber welcher von diesen beiden Sprüchen drückt die Ausnahme, welcher die Regel aus? Offenbar nur der letztre, denn wie wäre auch nur irgend ein geselliger oder staatlicher Verband zwischen den Menschen möglich, wenn der entgegengesetzte Spruch die Regel ausdrückt? Aber überall können wir uns nur nach der Regel richten und urtheilen, wenn an-

---

ie widerlegen — freilich nicht für ihr Bewußtsein, für ihre Vorstellung — durch ie That ihren Glauben.

ders unſer Urtheil nicht ſelbſt ein regelwidriges, abnormes, verkehrtes ſein ſoll.

„Gott regiert die Welt," ja wohl, aber dieſer die Welt regierende Gott iſt nur Das, was in der Meinung der Menſchen für Gott, überhaupt für erlaubt, recht, heilig, gut, ſchicklich gilt — iſt mit einem Worte nur die Meinung, welche die öffentliche, herrſchende, geheiligte Meinung, d. i. der Glaube einer Zeit oder eines Volkes iſt. Wo der Menſch meint oder glaubt, daß ſein Leben nicht von einer Vorherſehung, ſondern von einer Vorherbeſtimmung, einem blinden, unvermeidlichen Schickſal abhänge, gleichgültig ob nun dieſes für ſich oder als Willensbeſchluß Gottes gedacht wird, da hängt auch wirklich ſein Leben von keiner Vorſehung ab, denn er fragt nicht die Vernunft um Rath, ob er etwas thun oder laſſen ſoll, er ergreift keine Vorſichtsmaaßregeln, er ſtürzt ſich blindlings in die Gefahr. Wo, wie im 17. Jahrhundert „in den Burgen der Ritter, in den Paläſten der Großen, in den Bibliotheken der Gelehrten, auf jedem Blatt in der Bibel, in den Kirchen, auf dem Rathhaus, in den Stuben der Rechtsgelehrten, in den Officinen der Aerzte und Naturlehrer, in dem Kuh- und Pferdeſtall, in der Schäferhütte, überall und überall der Teufel war, wo jedes Donnerwetter, jeder Hagel, jede Feuersbrunſt, Dürre, Viehſeuche dem Teufel und den Heren Schuld gegeben wurden," da war wirklich der die Welt regierende, der über das Schickſal der Menſchen entſcheidende Gott — der Teufel, aber dieſer Teufel der Menſchheit war nur der Glaube der Chriſtenheit an den Teufel. Wo, wie in den Zeiten der Barbarei und noch heute bei den rohen oder wilden Völkern Gewalt für Recht, der Mann daher wegen ſeiner phyſiſchen Uebermacht für den unumſchränkten Herrn des Weibes, das Weib nur für ſeine Sclavin, ſein Laſtthier oder gar nur für eine Waare

gilt, die er selbst für eine Blase Thran, wie der Einwohner von Unalaschka, verkauft, oder gegen einen geringen Lohn oder auch umsonst aus bloßer Gefälligkeit einem Gaste, wie eine Pfeife Tabak, zum Genuß anbietet und überläßt, da waltet auch über dem Weibe kein liebendes Auge, da bestimmt sein Loos nur die rohe, physische Macht. Und wo der Kindermord für ein religiöses Opfer gilt, oder doch wenigstens, es sei nun aus welchen Gründen es wolle, in gewissen Fällen Sitte ist, wo die neugebornen weiblichen Kinder lebendig begraben werden, wie von den Guanas am Paraguay geschehen soll, wo man die Kinder dem Hungertod oder den wilden Thieren aussetzt, wie die Madegassen thun, wenn sie in, nach ihrer Meinung, unglücklichen Monaten, Tagen oder Stunden geboren wurden, wo man ihnen mit Kamtschadalischer Rohheit und Grausamkeit schon im Mutterleib Arme und Beine zerbricht, wo die Geburt von Zwillingen für unnatürlich und schimpflich gilt, wie in Guiana, und daher immer ein Kind getödtet wird, wo also kein menschlicher Verstand, kein menschliches Gesetz und Herz die Kinder beschützt, da beschirmt sie auch kein himmlischer Vater. Die Vorsehung der Menschheit ist einzig die Cultur, die Bildung der Menschheit. Weisheit, Güte, Gerechtigkeit regeln nur da das menschliche Leben, wo der Mensch selbst weise, gut und gerecht wird. „Die Vorsehung accommodirt sich dem jedesmaligen Standpunkt und Bildungsgrad der Menschheit" — das heißt: die Grenze der Bildung ist immer auch die Grenze der Vorsehung; wo die Cultur ausgeht, da geht auch die Vorsehung aus, da ist der Mensch wehr- und schutzlos den ungestümen Mächten der Natur und Leidenschaft preis gegeben. Daher kann man auch nur bei den Völkern, welche eine wirkliche Culturgeschichte haben, auf den Gedanken einer Vorsehung verfallen; aber bei den culturlosen Völkern verschwindet jeder Anlaß und Grund zu der für den Menschen so schmeichelhaften Vorstellung einer göttlichen Vorsehung.

Was iſt die ſpecielle Vorſehung, die Vorſehung, die über mir, dieſem Individuum wacht? Der weſentliche Charakter meiner Individualität, welcher unwillkürlich Alles nach ſeiner Art beſtimmt und modelt, Alles ſich aſſimilirt, allen meinen Schickſalen, Leiden und Handlungen ſeine eigenthümliche Farbe aufdrückt, alle Kleinigkeiten und Zufälligkeiten ſelbſt noch in einen ſinnvollen Zuſammenhang bringt und dadurch meinem Leben den Anſtrich eines durchdachten Planes gibt — mein inſtinctartiger Selbſterhaltungstrieb, wie wenn ich durch eine unwillkürliche Wendung und Stellung meines Körpers einem lebensgefährlichen Fall ausweiche — kurz mein unwillkürlicher Egoismus, der Alles auf ſich bezieht und deutet, alles meiner Individualität Widerſprechende beſeitigt, Alles, ſelbſt auch die unabänderlichen Uebel und Widerwärtigkeiten noch zu meinem Beſten dreht und wendet. Inſofern kann man allerdings ſagen, daß nichts im Leben des Individuums Zufall iſt, denn auch das Zufällige, das mir begegnet, iſt immer durch die Art meiner Individualität beſtimmt. Ein Ziegelſtein ſchlägt mich todt; aber er hätte mich nicht todt geſchlagen, wenn mich nicht irgend ein individueller Grund, vielleicht nur eine Grille, eine Idioſynkraſie, die aber gleichwohl von meiner Individualität unabſonderlich iſt, gerade zu dieſer Zeit an dieſen Ort hingeführt hätte. Aber gleichwohl gibt es genug Zufälle in unſerm Leben, d. h. Vorfälle, die ihren Grund nur in dem Zuſammentreffen von Dingen haben, die an ſich in gar keinem Zuſammenhang mit einander ſtehen, die weiter nichts mit einander gemein haben, als daß ſie an demſelben Orte und zur ſelben Zeit exiſtiren, die daher zuſammentreffen, ohne daß ein innerer Grund, eine Nothwendigkeit dieſes Zuſammentreffens vorhanden iſt, aber gerade um ſo mehr uns in Verwunderung verſetzen, je weniger ſich ein beſtimmter Grund und Zuſammenhang entdecken läßt. Allein wir bemerken gewöhnlich nur dann dieſe Zufälle in dem Tagebuch unſers Lebens, wenn unſer Egoismus, unſer Selbſterhaltungs- und Glückſeligkeitstrieb dabei betheiligt iſt, und betrachten ſie daher als ganz außerordentliche Fälle, als Wunder,

als sichtbare Beweise einer göttlichen Vorsehung. Wenn ein Rabe ein Stück Fleisch vor mich hinfallen läßt, wenn ich eben nach gesegneter Mahlzeit meinen Spaziergang mache, so gehe ich mit größter Gleichgültigkeit über diesen Fall hinweg, ob es gleich höchst merkwürdig ist, daß der Rabe gerade vor meiner Nase, gerade zu dieser Zeit, gerade an diesem Orte das Stück fallen ließ; er hätte ja an unzähligen andern Orten es fallen lassen können. Wenn aber dem Raben das Fleisch entfällt in dem Moment, wo ich gerade Hungersnoth leide, so ist natürlich dieser Fall kein gleichgültiger, kein grund- und sinnloser mehr; dieser Fall hatte die Absicht, den Zweck, meinen Hunger zu stillen, mich am Leben zu erhalten, seine zufällige Folge für mich, der ich so gescheut war, diesen Fall mir zu Nutzen zu ziehen, war der Grund selbst, warum er geschah; dieser Fall ist daher ein Werk Gottes, der den verstand- und willenlosen Raben nur zum Mittel seiner wohlwollenden Absichten und Gesinnungen gegen mich gebraucht hat. Wenn, um ein andres Beispiel zu geben, ein vor vielen Jahren schon verlorner Gegenstand aus irgend einer zufälligen Veranlassung uns plötzlich einmal wieder ins Gedächtniß kommt und in demselben Moment, wo er uns einfällt, Jemand denselben uns bringt, wie es mir einmal begegnet ist, so nennen wir dennoch ohne Bedenken dieses seltsame, „wunderbare" Zusammentreffen des Gedankens mit dem wirklichen Ding einen puren Zufall, wenn uns nicht viel an diesem Dinge gelegen ist; wenn es aber eine Quittung ist oder sonst ein Document von höchster Wichtigkeit, ein Document, das uns oder die Unsrigen aus der Pein eines Criminalprozesses erlöst, ja dann ist derselbe Fall ein ganz anderer, ein ganz besonderer, ein göttlicher Fall. Wir sind entzückt, außer uns vor Freude über diesen glücklichen Fund; kein Wunder, daß, wenn uns kein sichtbares Wesen entgegentritt, das als die Ursache dieses Glücks unser Dankgefühl vergöttern kann, wir diesen himmlischen Fall auch einem himmlischen Wesen zuschreiben; kein Wunder, daß das göttliche Gefühl, erhalten, errettet zu sein, auch nur in einem göttlichen Wesen seinen ent-

sprechenden Ausdruck und Gegenstand findet. So ist es also nur der Zusammenhang mit menschlicher Noth, menschlichem Bedürfniß, der Zusammenhang mit unserm, übrigens vollkommen berechtigten, Selbsterhaltungstrieb, welcher einem von unzähligen andern, aber wegen ihrer Gleichgültigkeit für uns im Strome des Lebens unbemerkt verschwindenden Fällen an sich nicht unterschiednen Falle das Siegel einer göttlichen Schickung aufdrückt.

Eine wahrhaft fromme, nur dem lieben Gott ergebne Seele betrachtet Alles als ein Geschenk des Herrn. „Erhalten durch die Gnade des Herrn" schrieb so eine fromme Seele in ihre Bücher, selbst solche, die sie sich gekauft hatte. Nicht gekauft, nein! geschenkt — geschenkt! und rathe nur: von Wem? von dem König der Könige, von dem Herrn aller Dinge, von dem Allerhöchsten. Welch ein Glück, welche Gnade, welche Ehre! O ihr unglückseligen Ungläubigen! was seid ihr für Thoren! wie wenig versteht ihr euch auf euern Vortheil! Wie beraubt ihr euch durch euren Unglauben der süßesten, der geistlichen Vergnügungen, der erhebendsten, der gottseligen Selbstgefühle! Was für euch ein kalter, gefühlloser Sonnenstrahl ist, das ist für uns ein Liebesblick der Gottheit; was auf euch den Eindruck eines materiellen Stoßes macht, das empfinden wir als einen Kuß des himmlischen Bräutigams; was euch ein Joch der Nothwendigkeit, das ist für uns das Gängelband des himmlischen Vaters; was für euch nur natürliches Wasser ist, das trinken wir für Traubensaft vom Weinberge des Herrn; was euern Sinnen für Mist, aber gleichwohl euerm Verstande für die Seele der Oeconomie gilt, das ist für uns der belebende und wohlriechende Odem des Herrn; was ihr für schweres Geld von den Bauern, Müllern und Bäckern als gemeines Kornbrod bezieht, das empfangen wir gratis von den lieben Engelein als himmlisches Manna; was ihr

mit euren Händen mühselig aus dem Borne der Natur schöpft, das schüttet uns die Munificenz unseres allerhöchsten Gönners aus goldenen Pocalen in den Mund; was bei euch ein Resultat langwieriger Processe und Untersuchungen ist, das thut bei uns ein einziger Gedankenstrich der göttlichen Gnade; worüber ihr euch die Köpfe zerbrecht, worüber ihr räsonnirt, disputirt und perorirt, ohne am Ende doch ans Ziel zu kommen, das fertigen wir mit dem bloßen Kindergelall: „Abba, Abba lieber Vater" ab. Ihr ungläubigen Thoren! ihr werft uns Erniedrigung des Menschen vor und seht nicht ein, daß wir dem Menschen die höchste Ehre anthun, die nur immer denkbar ist. Wißt ihr denn nicht, daß der Günstling auf seinen Gönner, der Bediente auf seinen Herrn stolz ist? wißt ihr nicht, daß mit dem Range des Herrn auch der Rang und das Selbstgefühl des Bedienten sich steigert? Nennen sich die Bedienten vornehmer Herrn nicht unter einander selbst bei dem Namen ihrer Herrn? Spiegelt sich nicht in der mit Gold und Silber gestickten Livree des Bedienten der Glanz seines Herrn ab? Ist das Gefühl, ein königlicher Diener zu sein, nicht auch ein Königsgefühl? Spielt der königliche Diener dem Untergebnen oder gar dem blanken Menschen gegenüber nicht auch einen König? steht er nicht ausdrücklich im Namen des Königs da? O ihr Thoren! ihr wollt dem Menschen die höchste Ehre erweisen und thut ihm den größten Schimpf an, indem ihr ihn seines himmlischen Staats entkleidet. Schlägt denn unter der nackten Brust des Menschen dasselbe Herz, als unter einer von der königlichen Gnade mit Sternen decorirten Brust? Ist das menschliche Herz nicht schwach? nicht einer Unterstützung bedürftig? Ist aber nicht der stärkste Hebel desselben die Eitelkeit? Legt der Geistliche mit dem geistlichen Staat nicht auch die Geistlichkeit, der Soldat mit der glänzenden Uniform nicht auch seinen Soldatenmuth ab? O ihr ungläubigen Thoren, ihr kennt die Menschen nicht; ihr wißt nicht, was sie bedürfen, und seht in eurem fanatischen Eifer wider die Religion nicht ein, daß gerade sie die mächtigste Stütze der menschlichen Eitelkeit und Schwachheit ist, daß das höchste Wesen

nichts andres ist, als die höchste Einbildung des Menschen von sich und seinem Wesen, daß die Elogen, die wir in tiefster Demuth dem Allerhöchsten machen, nur indirecte Complimente gegen uns selbst, die Geschenke, die wir von der Gnade unsers Herrn in allerunterthänigster Devotion empfangen, nur Opfer sind, die wir unserer Eitelkeit darbringen. Nein! ihr kennt die Menschen nicht; ihr seid hohle Theoretiker. Ihr erklärt aus der theoretischen Beschränktheit des Menschen, aus seiner Unwissenheit von der Natur, daß er seinen Ursprung nicht von der Natur, sondern von Gott ableitet. Ihr seht nicht, ihr Thoren! daß dieser Genealogie ein praktisches Bedürfniß, ein aristokratisches Motiv, das Motiv der menschlichen Eitelkeit und Selbstliebe zu Grunde liegt, daß der Mensch nur deswegen von Gott sein Dasein ableitet, weil, um so höher und vornehmer das Wesen ist, von dem er abstammt, um so höher und vornehmer er selbst ist, daß er nur deswegen einen übernatürlichen Ursprung sich zuschreibt, um sich selbst ein übernatürliches, göttliches, unsterbliches Wesen und Leben zu vindiciren und garantiren; ihr seht also nicht, daß die Lehre von dem ersten Ding oder Wesen nur in der Lehre von den letzten Dingen ihren Sinn und Aufschluß findet, kurz ihr seht nicht, daß nur die Anthropologie der Schlüssel zu den verborgensten Geheimnissen der Theologie ist.

In Athen war die Würde eines Staatsbeamten an „die Verehrung des Apollo als seines Ahnherrn," als des Stammvaters der Attiker, die häusliche Niederlassung an den Cultus des Zeus Herkeios, die Aufnahme in die Phratrien an den Cultus des Zeus Phratrios als nothwendige Bedingung, somit „die Civität an die vaterländische Gottesverehrung geknüpft, und indem man die äußere Verbindung des bürgerlichen Gemeinwesens in das unsichtbare, überweltliche (?!) Gebiet des re

ligiösen Glaubens versetzte, wurde das politische Element durch ein geistiges Princip gesteigert und veredelt,'' ,,die irdischen, weltlichen Verhältnisse durch die Religion geheiligt.'' Aber nur deswegen, weil die Religion *selbst irdisch* gesinnt, die Götter *selbst weltliche* Wesen waren. Zeus Herkeios ist nichts andres, als die Heiligkeit und Göttlichkeit des Hofraums, Zeus Hephestios nichts andres, als die Heiligkeit und Göttlichkeit des Heerdes, Zeus Phratrios nichts andres, als die Heiligkeit und Göttlichkeit der Brüderschaft. ,,Religion und Politik waren innig verbunden'' das heißt das *Politische* hatte *selbst* die *Bedeutung des Religiösen*, die Religion keinen andern Inhalt und Zweck, als einen politischen oder weltlichen. Dem Griechen — überhaupt dem Alterthum — waren die im Sinne oder Munde der Christenheit irdischen Dinge und Verhälnisse gemüthliche, schöne, himmlische, poetische, oder, was eins ist, religiöse. Der Christ, der sein Gemüth, seine Phantasie, kurz seine Seele bei Gott im Himmel, seinen Leib oder Cadaver aber bei den Menschen auf der Erde hat, erblickt in dem Feuer auf seinem Heerde nichts weiter als sein Küchen- und Ofenfeuer, aber der Grieche, der mit *Leib und Seele* auf Erden war, erblickte in diesem Feuer zugleich ein sein Auge erleuchtendes, seine Phantasie erregendes, sein Herz erwärmendes, den Menschen zur Vertraulichkeit, Geselligkeit, Häuslichkeit und Friedfertigkeit entflammendes — ein leiblich und geistlich wohlthätiges — ein *göttliches Wesen*. Und der Grieche sah richtiger als der Christ, der sich mit dem Glauben an ein übernatürliches Licht um das Licht der Natur betrügt, über dem blendenden Glanz seines himmlischen Staates seine irdische Sehkraft verliert.

Eine schwärmerisch fromme Katholikin gab mir einmal ein ,,geistliches'' und ein ,,weltliches'' Buch in die Hände, um durch das Uebergewicht von jenem über dieses mir die Kraft der Religion auf eine hand-

greifliche Weiſe fühlen zu laſſen. Das „geiſtliche" Buch wog auch wirklich bedeutend ſchwerer, aber aus dem natürlichen Grunde, den aber die fromme Thörin überſah, weil es bedeutend größer und dicker war, als das weltliche Buch. Ihr hochweiſen Gottesgelehrten und Gottesgläubigen überhaupt erkennt in dieſer Schwärmerin Euch ſelbſt! Auch ihr macht zur Kraft Gottes, was nur die Kraft der Natur iſt; auch ihr ſetzt auf Rechnung der Religion, was nur in materiellen, irreligiöſen, wenigſtens in euren Augen, aber deswegen natürlich noch nicht in eurem Herzen irreligiöſen Motiven ſeinen Grund und Beſtand hat; auch ihr glaubt von Gott regiert zu werden, während ihr doch nur von eurem natürlichen Selbſterhaltungs- und Glückſeligkeitstrieb, auf den ihr im Dünkel eurer frommen Illuſion und theologiſchen Heuchelei ſo verächtlich herabblickt, regiert und beherrſcht werdet. Glaubt nicht, daß eure frommen Vorſtellungen und die an ſie geknüpften Gefühle die Norm der Wahrheit und Natur ſind; bedenkt, daß auf dem Auge des Menſchen ſich alle Gegenſtände umgekehrt darſtellen, daß die Vorſtellung die verkehrte Welt iſt; daß alſo das, was ihr in eurer Vorſtellung zum Weſen macht, in Wahrheit nur Schein, wenn auch ein heiliger iſt, Das, was ihr als die Urſache, als das erſte Weſen vorſtellt, in Wahrheit und Wirklichkeit das allerletzte Weſen iſt.

Wer ehrlich und frei herausſagt: ich bin ein Egoiſt — wenigſtens ein Egoiſt in dem Sinne, in welchem es jedes lebendige, wirkliche, ſelbſtändige Weſen iſt und ſein muß, wenn es anders exiſtiren, ſich behaupten will, in welchem jedes Weſen das begehrt, was ſeiner Natur gemäß und folglich ihm gut und wohlthuend iſt, das aber vermeidet, was ſeiner Natur zuwider und deswegen für es ein Uebel iſt — der iſt in Wahrheit kein Egoiſt; wer aber es läugnet, wer ſich und Andern weiß machen will, er ſei kein Egoiſt, wie der religiöſe Glaube, den gerade er-

kennt als den wahren Egoisten. Die Religion ist daher so wenig ein Besserungsmittel des Menschen, daß sie vielmehr ihn zur Verstellung vor sich selbst, zum Selbstbetruz verführt, indem sie seinem Glauben und Handeln andere Motive unterlegt, als in Wahrheit zu Grunde liegen. Es gibt nur ein Reinigungsmittel des menschlichen Herzens und dieses ist die Taufe mit dem einfachen, lautern Wasser der Natur, aber nicht im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, sondern im Namen des Menschen, in welchem wir offen bekennen, daß aus demselben Stoffe, woraus wir selbst zusammengesezt sind, auch alle unsre Handlungen und Glaubensartikel bestehen, daß wir überall nicht aus göttlichen, sondern aus höchst menschlichen, nicht aus himmlischen, sondern irdischen Gründen glauben und handeln, daß also nicht nur die Menschen, sondern auch selbst die Götter der Menschen sündigen Wesens sind, dieweil sie aus menschlichem d. i. sündlichem Geblüt stammen, oder mit andern deutlicheren Worten, daß wir in und mit der Religion dieselben Sünder sind, die wir außer der Religion und ohne sie sind.

Der Christ will nicht Mensch; er will unendlich mehr; er will ein göttliches, ein moralisch vollkommnes Wesen, d. h. ein ideales, gedachtes, kein wirkliches, ein abstractes, kein sinnliches Wesen sein; denn das moralisch vollkommne Wesen, der Gott, den der Christ als sein Urbild, als das Ziel seines Strebens sich vorsezt, ist nichts andres als das abgezogene Wesen der Moral, das Wesen des Menschen, inwiefern er ein moralisches Wesen ist, aber gedacht ohne alle „menschliche Schwachheiten" und Mängel, gereinigt von den Blutflecken der Sinnlichkeit, befreit von den Schranken überhaupt, die den Menschen verhindern, ein vollkommen moralisches Wesen zu sein. Der Christ befindet sich daher deswegen auch in fortwährendem Zwiespalt

und Widerſpruch mit ſich als Menſch, als ſinnlichem Weſen, und ſieht ſich daher zur Annahme eines andern Lebens genöthigt, wo dieſer Widerſpruch gelöſt, das Ideal realiſirt, das Gedankenweſen wirkliches Weſen ſein wird. Aber gerade dadurch, daß der Chriſt ſich ein Ziel ſetzt, das er nicht erreichen kann, denn ein wirkliches, ein ſinnliches Weſen kann unmöglich einem bloßen Gedankenweſen, einem moraliſchen Ens rationis gleich werden, daß er mehr als Menſch ſein will, gerade dadurch iſt er weniger, als er ſein kann, iſt er kein wirklicher, ganzer, vollkommner, wahrer Menſch. Wie die übervernünftigen und übernatürlichen Lehren der Dogmatik nur zur Unvernunft und Unnatur, ſo führen auch die übernatürlichen und übermenſchlichen Forderungen der Moral nur zur Unmenſchlichkeit, Unnatur und Unwahrheit. Der Menſch wird ein aufgeblaſnes, affectirtes Weſen, denn er ſtudirt ſich in eine Rolle ein, die für ihn nicht paßt; er ahmt einem Weſen nach, das ſeiner Natur widerſpricht; er macht das wirkliche, nur ſich ſelbſt ausdrückende Weſen zu einer Metapher, einem bildlichen Ausdruck des moraliſchen Urbilds; er iſt ein Schauſpieler, der nicht ſich, ſondern ein andres Weſen vorſtellt, im Namen und Sinne eines andern Weſens ſpricht und handelt, und daher jede eigne, natürliche, menſchliche Regung, die mit dieſem Ideal der moraliſchen Vollkommenheit in Widerſpruch ſteht, gewaltſam unterdrückt. Aber der Menſch läßt ſich nicht verläugnen, die Natur nicht unterdrücken; ſie macht ſich trotz der Unterdrückung geltend, aber jetzt freilich nicht in natürlicher, ſondern unnatürlicher Weiſe. So waren die Teufel, welche die chriſtlichen Heiligen ſo peinigten, nichts andres, als die von dem chriſtlichen Ideal der moraliſchen Vollkommenheit unterdrückten ſinnlichen Triebe der menſchlichen Natur, die ſich aber unter dieſem Drucke nur in den häßlichſten, naturwidrigſten Geſtalten Platz machen konnten. Der Proteſtantismus hat das Verdienſt, die Rechte der „ſündlichen Natur“ des Menſchen gegen die augenfällige, plumpe ſchamloſe Affectation und Heuchelei der katholiſchen Heiligkeit und Keuſchheit geltend gemacht zu haben. Aber er hat nur das Symptom, nicht

die Urſache des Uebels, nur die ſinnfällige, exoteriſche, aber nicht die geheime, innerliche Affectation des chriſtlichen Moralprincips aufgehoben; denn er hat dem Menſchen daſſelbe phantaſtiſche Ziel geſetzt, wie der Katholicismus, nur daß er es nicht zu einem Gegenſtand der Praxis in dieſem Leben, ſondern zu einem Gegenſtande jenes Lebens, damit nur des Glaubens machte: dort werden wir ſein, was wir hier nur im Glauben ſind, aber in der That nicht ſein können. Wie der Katholik in der Praxis, ſo unterdrückt und verläugnet der Proteſtant im Glauben den Menſchen. Aber wie ſich im Katholicismus der unterdrückte Geſchlechtstrieb in ſchrankenloſen, unnatürlichen Ausſchweifungen, ſo macht ſich im Proteſtantismus, im Chriſtenthum überhaupt die unterdrückte und verläugnete Natur des Menſchen in dem ausſchweifenden, alle Grenzen der Natur und Vernunft überſteigenden Verlangen himmliſcher Seligkeit Luft.

Im Himmel wird ſich Niemand kränken,
Im Himmel wird nur Wonne ſein,
Im Himmel wird uns Jeſus ſchenken,
Freud ohne Leid, Luſt ohne Pein;
Im Himmel iſt kein Jammer mehr;
Ach, wann ich nur im Himmel wär!

„Alle andere Liebe ſuchet etwas anders, denn den ſie liebt; dieſe allein (die eheliche Liebe) will den Geliebten eigen ſelbſt ganz haben. Wenn Adam nicht gefallen wäre, ſo wäre es das lieblichſte Ding geweſen, Braut und Bräutigam. Aber nun iſt die Liebe auch nicht rein. Denn wiewohl ein ehelich Gemahl das andere haben will, ſo ſucht doch ein jegliches ſeine Luſt an dem andern, und das fälſcht dieſe Liebe.“ Warum nicht gar? Das macht ſie gerade zu einer wahren, wirklichen Liebe; denn die wirkliche Liebe befriedigt ein wirkliches Bedürfniß, die Befriedigung eines Bedürfniſſes iſt aber mit dem Gefühl der Luſt

verbunden. Ich kann nicht lieben ohne Verlangen nach dem Gegenstand meiner Liebe, und ich kann ihn nicht erlangen, nicht erfassen, meine Liebe also nicht äußern, nicht bewahrheiten, ohne mein Verlangen zu stillen, also ohne Lust zu empfinden. Ich kann folglich die Geliebte nicht um ihrer selbst willen verlangen, ohne zugleich — nolens volens — die Befriedigung meines Verlangens zu verlangen, nicht suchen, ohne zugleich, selbst unwillkürlich, meine Lust zu suchen. Eine absolut reine und unintereſſirte Liebe ist nichts weiter, als eine erheuchelte Liebe. Was Du liebst ohne Bedürfniß und folglich ohne Intereſſe, das liebst Du, ohne daß ein Grund zu dieser Liebe in Dir vorhanden ist, ohne Drang, ohne Noth, das liebst Du nur aus Willkür und Eitelkeit, das bildest Du Dir nur ein, zu lieben, aber Du liebst es nicht wirklich. Der reinen, d. i. bedürfnißlosen Liebe den Vorzug vor der unreinen, d. i. bedürfnißvollen Liebe geben, das heißt dem Confect den Vorzug vor dem Brode geben. Wenn wir daher das Brod, dessen Heiligkeit bekanntlich in den heidnischen Mysterien gefeiert wurde, als das characteristische Symbol der alten, naturgetreuen, nur an reelle, natürliche Bedürfnisse sich anschließenden Religionen betrachten können; so haben wir dagegen an dem Confect das characteristische Symbol der christlichen Theologie, denn das Brod ist der Gegenstand eines natürlichen Bedürfnisses, das Confect aber nur der Gegenstand eines überschwänglichen, supranaturalistischen Gelüstes; jenes esse ich, um meinen Hunger zu stillen, also aus Intereſſe, dieses aber nur aus Luxus, aus reiner, intereſſeloser Confectliebhaberei.

Im Himmel der christlichen Theologie bekommen wir unsern Körper wieder, und zwar vollständig; denn der himmlische Körper ist der vollkommne Körper, also muß er Alles haben, was der irdische: Haut und Haare, Magen und Leber, Nieren und Zeugungsorgane. Aber seine

Zeugungsorgane ſondern keinen Zeugungsſtoff mehr ab, ſeine Nieren keinen Urin, ſeine Leber keine Galle, ſeine Haut keinen Schweiß, ſein Magen keinen die Speiſen zerſetzenden Magenſaft. Er hat alſo alle Organe, aber ohne ihre phyſiologiſchen Verrichtungen und Wirkungen, denn er iſt ein bedürfnißloſer, ein göttlicher Körper. Iſt dieſe Vorſtellung eine zufällige, particuläre? Nein! in dieſem himmliſchen Körper verkörpert, veranſchaulicht ſich das innerſte und höchſte Weſen der chriſtlichen Theologie. Wie hier die Theologie einem phantaſtiſchen Leibe den Vorzug vor dem wirklichen Leib gibt, einem Körper, der nur ein Körper zu ſein ſcheint, aber nicht iſt, den wahren Körper, der eingebildeten Vollkommenheit eines übernatürlichen Leibes die wirkliche Vollkommenheit des natürlichen Leibes aufopfert; ſo opfert die Theologie überhaupt dem Himmel die Erde, der Gottheit die Menſchheit, das heißt: dem Scheine das Weſen, der Einbildung die Wahrheit, der Vorſtellung die Wirklichkeit auf. Wie der himmliſche Körper ein Körper iſt ohne Körperlichkeit, ſo iſt das himmliſche, göttliche Weſen ein perſönliches Weſen ohne Perſönlichkeit, ein wirkliches ohne Wirklichkeit, ein lebendiges ohne Lebendigkeit; wie der himmliſche Körper alle Organe hat, aber ohne Zweck, Noth und Grund, ſo hat das göttliche Weſen alle weſentliche Eigenſchaften des Menſchen: Geiſt, Verſtand, Wille, Liebe, aber ohne Geiſt, Verſtand, Wille, Liebe nöthig zu haben, denn Geiſt ſetzt Fleiſch, Verſtand Unverſtand, Wollen Nichtwollen, Liebe Mangel, Verlangen voraus — Vorausſetzungen, die aber alle bei dem vollkommnen, nichts vorausſetzenden Weſen wegfallen; wie alſo der himmliſche Körper ein bloßer Luxusartikel, ein überflüſſiger Körper iſt, ſo iſt auch das himmliſche Weſen der Theologie überhaupt das allerüberflüſſigſte Weſen von der Welt — ein Weſen, das daher auch nur überflüſſige, eingebildete Bedürfniſſe ſtillen kann. Wirkliche Bedürfniſſe heilt nur ein ſelbſt bedürftiges Weſen. Bedürfte das Weib des Mannes nicht, ſo könnte es auch nicht des Man-

nes Bedürfniß ſtillen. Nur dadurch befriedigt es den Mann, daß es in ſeiner Befriedigung ſich ſelbſt befriedigt. Wer kein Gefühl für ſich, hat auch kein Gefühl für Andres. Die Liebe beglückt ein andres Weſen, aber wie kann ich es beglücken, wenn ich ihm nicht das Gefühl, das Bewußtſein gebe, daß ich, indem ich in ſeinem Intereſſe, zugleich in meinem eigenſten Intereſſe handle, indem ich ihm wohlthue, mir ſelbſt die größte Wohlthat erweiſe? Vollkommenheit iſt nicht Bedürfnißloſigkeit — Vollkommenheit iſt Befriedigung des Bedürfniſſes. Die Vollkommenheit der Welt hat ihren Grund nicht in einem vollkommnen Weſen außer und über der Welt, welches nur in Gedanken, in der Einbildung oder Vorſtellung exiſtirt; ſie hat ihren Grund darin, daß alle weltlichen, wirklichen Weſen einander bedürfen und ergänzen.

Sind wohl die Menſchen, die keinen Gott, keine Unſterblichkeit glauben, auch aufopfernder Handlungen fähig? O gewiß; aber nur ſolcher Opfer ſind ſie fähig, die aus Luſt und Liebe entſpringen, alſo keine Opfer ſind. Was Du aber nur thun kannſt mit Selbſtverläugnung, alſo mit Zwang, Widerwillen, Unnatur — wenn gleich dieſe Unnatur Dir zur andern Natur geworden ſein mag, ſo daß Du keinen Widerwillen mehr empfindeſt — das unterlaſſe; denn es verfehlt doch ſeinen Zweck, wenn Du es thuſt. Eine luſtige Sünde iſt beſſer — beſſer für Dich und für Andere, als eine unluſtige Tugend. Ja was den Schein der Liebe, aber nicht das Weſen der Liebe hat, das wirkt verderblicher, als offenbarer Haß, weil ſeine Wirkungen nicht ſo in die Augen fallen und die Natur daher nicht zu energiſcher Reaction aufreizen. Eine Frau z. B., die Alles ihrem Manne thut, was nur immer die Liebe thun kann, aber nicht aus Liebe, wenigſtens wirklicher Liebe, denn man kann ſich ſogar die Liebe anmoraliſiren, ſondern aus Pflicht, aus religiöſer oder moraliſcher Selbſtverläugnung, die miſcht, auch ohne

Wissen und Willen, in jeden Liebestrank, den sie ihrem Manne reicht, Gift. Handlungen der Liebe ohne Liebe, ohne Neigung, ohne Lust sind Handlungen der Heuchelei. Die Selbstverläugnung — wohl zu unterscheiden von Selbstbeherrschung — zum Princip der Moral machen, heißt die theologische Heuchelei zum Princip der Moral machen.

Es gibt allerdings Gefühle, die wir im Unterschiede von den gewöhnlichen, alltäglichen religiöse nennen können. Es sind die Gefühle, die in uns entstehen z. B. bei der Vorstellung von unserm einstigen Nichtmehrsein, bei der Erinnerung an geliebte Todte, bei dem Gedanken an das Leben und die Thaten großer Menschen, bei dem Blick in die Vergangenheit der Menschheit, oder in die schauerlichen, todtstillen Tiefen der Natur, oder in den unbegrenzten Sternenhimmel. Aber es ist verkehrt, auf diese stillen, anonymen, anspruchlosen Gefühle die weltberühmten Namen eines Allah, Jehova, Jupiter, Christus gründen, mit diesen Gefühlen die Sache der Religion im geltenden, herrschenden Sinne verfechten zu wollen, da sie gerade unabhängig sind vom Glauben an einen Gott, ja, wie die angeführten Beispiele beweisen, sich auf Gegenstände beziehen, die im Sinne der eigentlichen Religiosität, der Gottesgläubigkeit ungöttliche, unheilige sind.

Die Griechen, sagt Apulejus, verehren ihre Götter durch Tänze, die Aegypter durch Wehklagen. Diese wenigen Worte geben uns mehr Aufschlüsse über die Religion der Griechen und Aegypter, als dickleibige gelehrte Werke über ihre Mythologieen. Der Cultus allein ist das offen-

bare Weſen einer Religion, eines Gottes. Nur was die Kraft hat, in die Sinne überzuſtrömen, nur was einer ſinnlichen Darſtellung und Aeußerung fähig iſt, nur das kann auf die Bedeutung eines wirklichen, wahren Weſens Anſpruch machen — was jenſeits der Sinne bleibt, das iſt eine weſenloſe Vorſtellung oder weſenloſe Abſtraction. Folgt den Sinnen auch auf den Gebieten, wo bisher die Sinnloſigkeit privilegirt war! Die Sinne ſind untrügliche Lichter und ſie breiten ihr Licht überall hin, ſie beleuchten ſelbſt die tiefſten Tiefen der Religion und Gottheit. So werden in der katholiſchen Kirche, im katholiſchen Cultus alle Sinne des Menſchen befriedigt, das Auge mit Bildern, das Ohr mit Wohlklängen, der Geruchſinn mit Wohlgerüchen, das Gefühl mit Beſprengungen, Einſalbungen, Berührungen, der Gaumen mit der Hoſtie. Iſt dieſe ſinnliche Fülle nur Schein, Form, Mittel, Accidenz? nein! ſie iſt das offenbare, das realiſirte Weſen ſelbſt der katholiſchen Gottheit und Kirche, deren Haupt, deren Centralpunkt der Pabſt iſt. Der Pabſt iſt der Stellvertreter Gottes oder Chriſti auf Erden, d. h. er iſt der irdiſche, der gegenwärtige, wirkliche Gott. Aber der Pabſt iſt nicht ein abſtract, ein nur in der Vorſtellung, ſondern ein wirklich, ein unmittelbar und vollſtändig ſinnliches Weſen. In der proteſtantiſchen Kirche dagegen iſt zum Cultus, wenigſtens zum weſentlichſten und characteriſtiſchſten Act deſſelben nur ein Sinn erforderlich: das Gehör. Woher dieſe ſinnliche Beſchränktheit und Armuth? Weil der wirkliche, reale Gott des Proteſtantismus die heilige Schrift, das Wort Gottes iſt. Was die Bibel ſagt, was der Geiſtliche im Namen und Geiſte der Bibel ſagt, das ſagt Gott ſelbſt. Aber das Wort vernehme ich nur durch das Ohr. Das Weſen des Wortes offenbart das Weſen des Proteſtantismus. Das Weſen im Worte iſt nicht mehr das Weſen in Fleiſch und Bein, ſondern das Weſen in abstracto, das geiſtige Weſen. Wer für mich nur noch in ſeinen Worten und in Thaten lebt, die gleichfalls nur noch im Worte, folglich nicht für meine Sinne exiſtiren, ſich auch nicht gegenwärtig mehr vor meiner Anſchauung in ähnlichen oder denſelben Thaten,

wie in den Wunder der katholischen Heiligen, wiederholen, der existirt für mich, obgleich an sich oder einst ein sinnliches Wesen, nur noch als Geist, nur noch als Object des Gedankens, des Glaubens, der Vorstellung, der Einbildung. Aber das Mark der That ist die Gegenwart. Die überlieferte That ist todt, hat nur historische Bedeutung und Kraft; lebendig, unvergänglich, ewig jung und sich selbst gleich ist nur das Wort, die Lehre. Ueber dem Wunder steht also die Lehre, über der That das Wort. Aber vom Worte ist nicht weit bis zum Verstande des Wortes, d. h. vom Protestantismus nicht weit bis zum Rationalismus, bis zu dem Gotte, der ein reines, vollkommen abstractes und sinnloses Verstandeswesen ist. Aber ein Gott, der nicht einmal mehr durch den Donner des Worts sein Dasein verkündet, keine Existenz für die Sinne, selbst nicht für den geistigsten Sinn, das Gehör, also überhaupt keine äußere, gegenständliche Existenz mehr hat, der hat bald gar keine Existenz mehr. Von einem Wesen, das nur ein Vernunftwesen, ist nicht weit bis zur Vernunft selbst, d. h. bis zum Schlusse aller, auch der Vernunfttheologie.

Wie hängt das Priesterthum mit der Religion zusammen? So nothwendig, wie das Wort mit dem Gedanken, die Handlung mit der Gesinnung, die Erscheinung mit dem Wesen. Der Gegenstand der Religion ist ein Wesen im Sinne und Interesse des Menschen, ein Wesen, das ihn erhören soll und doch nicht erhört, ein Wesen, das im Glauben existirt und doch nicht in der Wirklichkeit existirt. Welch ein unerträglicher Widerspruch! Wer hebt ihn auf? Nur der Priester. Er ist „der Vermittler zwischen Gott und dem Menschen" das heißt: der Vermittler zwischen dem Sein Gottes in der Vorstellung, im Glauben und dem Nichtsein Gottes in der Wirklichkeit — er ist der un-

wirkliche Gott als wirkliches Wesen, der Stellvertreter Gottes. Der Priester ist ein wirklicher Mensch, aber er stellt nicht den Menschen, sondern den Gott vor; er repräsentirt, versinnlicht das Wesen Gottes, das Wesen der Religion. Wie der Inhalt der Religion ein nicht göttlicher, d. i. natürlicher oder menschlicher ist, aber als ein göttlicher, d. i. übernatürlicher oder übermenschlicher erscheint oder vorgestellt wird, so scheint der Priester ein andres Wesen zu sein, als er in Wahrheit ist. Schein ist das Wesen des Priesters. Er muß daher — und diese Nothwendigkeit legt ihm nicht etwa die Klugheit nur auf, sondern die Religion selbst, der Glaube — selbst schon äußerlich, schon der Lebensart, der Kleidung, der Haltung, den Gebährden nach sich von den übrigen Menschen absondern und unterscheiden, um einen heiligen Schein, den Schein, daß er ein ganz besonderes, ein übernatürliches und übermenschliches Wesen ist, um sich zu verbreiten. Nur dadurch, daß er nicht zu sein scheint, was er wirklich ist, nur durch die Verneinung oder wenigstens Verhüllung seines Menschseins bekommt das Wesen, das nicht ist, den Schein eines wirklichen. Fromme, unwillkürliche, unbewußte Illusion ist die Religion, politische, bewußte, raffinirte Illusion das Priester- und Pfaffenthum, wenn auch nicht gleich im Anfang, doch immer im Verlaufe einer Religion. Die Religion glaubt Geister, aber der Priester oder Jongleur beschwört die Geister; die Religion glaubt Wunder, aber der Priester oder Jongleur thut Wunder. Was der Mensch einmal glaubt, das will er auch sehen; was einmal für ihn ein Wesen in der Vorstellung ist, das muß ihm auch als wirkliches Wesen vor die Augen treten.

Wie hängt die Religion mit der Politik zusammen? ist sie der Freiheit oder dem Despotismus günstig? Die Religion ist ein sehr vieldeutiges, unbestimmtes, widerspruchvolles Wort und Ding, denn Gott ist der

chaotiſche Inbegriff aller Realitäten oder weſentlichen Eigenſchaften der Natur und Menſchheit. Gott iſt die Liebe, der Vater, die Einheit der Menſchen; vor ihm ſind alle gleich. Wie kann unter dem Schutze des alle Menſchen mit gleicher Liebe umfaſſenden Vaterherzens der Despotismus gedeihen? Gewiß nicht. Aber Gott iſt nicht nur Vater, ſondern auch Herr, nicht nur Liebe, ſondern auch Macht. Alle Macht und Gewalt, folglich auch die politiſche, iſt alſo ein Ausfluß und Abdruck der Gottheit, als der höchſten Macht. Wie ſollte alſo der himmliſche Herr nicht die irdiſchen Herren zu herrſchiſchen Geſinnungen und Maßregeln auctoriſiren? Selbſt wenn wir Gott auch nicht als den höchſten Potentaten oder Souverain uns denken, wenn wir bei der Vorſtellung des Vaters bleiben, ſo gehört doch zum Vater die väterliche Auctorität und Gewalt, die patria potestas, der wir als folgſame Kinder unſern eignen Willen und Verſtand unterwerfen müſſen. Warum ſollte alſo nicht unter dem heiligen Schutz und Vorwand der väterlichen Gewalt im Himmel, die ja keine unmittelbare iſt, ein geiſtlicher Pater oder ein Landesvater ſich meines Willens und Verſtandes zu ſeinen Zwecken bemächtigen? Kann ich ein religiöſes Kind und zugleich ein politiſcher Mann ſein? Wenn ich einmal einem andern Weſen meinen Willen und Verſtand unterwerfe und aufopfere, gebe ich mir nicht dadurch eine Blöße, die jeder Schlaukopf zu ſeinem Vortheil benutzen kann? Und ſind denn alle Menſchen gleich? Iſt nicht der Eine vor dem Andern ausgezeichnet? Muß ich aber nicht aus dieſen ſei es nun natürlichen Vorzügen oder politiſchen Vorrechten auf eine beſondere Gunſt, auf eine Vorliebe des himmliſchen Vaters ſchließen? Warum ſollte er nun aber ſeinen Günſtlingen nicht auch ſeine väterliche Gewalt über mich anvertraut haben? Weiß ich die Abſichten meines himmliſchen Vaters? Muß ich nicht blindlings ſeinen Fügungen mich ergeben? Sieht nicht der Vater anſtatt des Kindes? Wozu habe ich denn einen Willen, einen Verſtand, ein Auge über mir im Himmel, als dazu, daß ich ſelbſt keinen Willen, keinen Verſtand, kein Auge habe? Iſt alſo nicht auch die

süße Vorstellung eines himmlischen Vaters ein geschicktes Mittel, den Menschen zu entwaffnen, als ein willen- und verstandloses Werkzeug den Absichten des geistlichen und weltlichen Despotismus zu unterwerfen? Ist nicht der heilige Vater in Rom eine Consequenz von dem himmlischen Vater?

Bei den Israeliten durften nur die Priester das Allerheiligste sehen. Fünfzig tausend und siebenzig*) Bethsemiten kamen ums Leben, weil sie unglücklicher Weise die Bundeslade angeschaut und angerührt hatten. Bei den Griechen traf der gräßlichste Fluch und die Todesstrafe selbst den in die Mysterien Eingeweihten, wenn er Uneingeweihten etwas von ihrem Inhalt mitgetheilt hatte. Bei den Germanen versenkte der Priester die bei dem Abwaschen ihres heiligen Götterbildes oder Symbols mitwirkenden Knechte in den See, damit sie nicht verrathen könnten, was sie gesehen. So macht die Religion — die Religion, sage ich, nicht das Priesterthum, denn die Macht des Priesterthums beruht nur auf der Macht der Religion, wenn es gleich dieselbe nur zu seinem Vortheil gebrauchen mag — das Sichtbare nur dadurch zu etwas Unsichtbarem, daß sie es *nicht sehen läßt*, das an sich Gemeine nur dadurch zu einem Geheimniß, daß sie es *geheim hält*, *nicht gemein macht*, das an sich Profane nur dadurch zu einem Heiligthum, daß sie es *heilig spricht*, das an sich höchst Begreifliche oder gar Unvernünftige nur dadurch zum Uebervernünftigen und Unbegreiflichen, daß sie es dem *Lichte der prüfen-*

---

*) Diese enorme Zahl wird übrigens von den Exegeten beanstandet. Schon Josephus sagt nur: 70; andere: 70 *aus* 50,000; neuere nehmen die Zahl voll an, lassen es aber unentschieden, ob sie diese Größe einem Irrthum oder der orientalischen Uebertreibung verdanke.

den Vernunft entzieht, dem Gewiſſen als einen unantaſtbaren, unbezweifelbaren Glaubensartikel aufdringt. Die Religion macht es daher gerade ſo, wie der willkürliche, formelle Staat. Die Religion ſagt: Heilig ſei Dir dieſer Gegenſtand, obgleich in ihm ſelbſt kein Grund der Heiligkeit liegt; der Staat ſagt: Dein ſei dieſes, Mein dieſes, obgleich beides an ſich ein Gleiches und Gemeines iſt; jene ſagt: Dieſes iſt rein, Dieſes unrein, Dieſes religiös, Dieſes irreligiös, obgleich an ſich kein Unterſchied ſtattfindet; dieſer ſagt: Dieſes iſt erlaubt, Dieſes verboten, Dieſes Recht, Dieſes Unrecht, obgleich an ſich Dieſes eben ſo wenig Unrecht, als das Andere Recht iſt. Die Religion opfert ihren willkürlichen Glaubensſatzungen die natürliche Vernunft und der Staat opfert dem willkürlichen poſitiven Recht — Jus civile — das gemeine natürliche Recht — das Jus gentium; die Religion macht das ewige Heil von feierlichen Ceremonien und der Staat das zeitliche Heil von juriſtiſchen Formalitäten abhängig; die Religion ſetzt die Pflichten gegen die Götter und der Staat die Pflichten gegen die Fürſten über die Pflichten gegen den Menſchen; die Religion rechtfertigt ihre Barbareien mit den unerforſchlichen Gründen der göttlichen Weisheit und der Staat ſeine Brutalitäten mit unſagbaren Gründen von höchſter politiſcher Wichtigkeit; die Religion ſtraft den, der aus einem geheiligten Hain, und der Staat den, der aus einem Staatswald einen grünen Zweig abbricht; die Religion gibt ihren göttlichen Krokodillen, Schlangen und Stieren das Leben des Menſchen, und der Staat dem Wohl ſeiner Haſen, Hirſche und Schweine das Wohl ſeiner Unterthanen preis. So mußten z. B. „unter dem frommen Herzog Wilhelm von Baiern die Bauern in den Zäunen ihrer Felder vier Lücken nach den vier Hauptwinden offen laſſen, damit das Wild recht bequem auf den Feldern des Landmanns ſein Futter ſuchen konnte.“ „Gegen Menſchen, ſagt mein Vater in Beziehung auf ein baieriſches Jagdgeſetz, das erſt im Jahr 1806 abgeſchafft wurde, gibt es ein Recht der Nothwehr; gegen Haſen, Hirſche und Schweine . . . nicht! Jedem andern, als ihrem

Jagdherrn gegenüber, ſind dieſe Thiere gleichſam hochheilige Geſchöpfe (sacro sancti), denen bei ſchwerer Ahndung nicht Leides geſchehen darf.“

Die chriſtlichen Criminaliſten haben mit Gott das Criminalrecht begonnen, Gott an die Spitze der peinlichen Halsgerichtsordnung geſtellt, das Verbrechen gegen Gott zum erſten, höchſten Verbrechen gemacht. Da aber Gott kein ſinnliches Weſen, wenigſtens kein individuell, handgreiflich ſinnliches, alſo kein Weſen iſt, an dem eine Verletzung ſeiner Freiheit oder ſeines Eigenthums oder Lebens begangen werden kann, da er vielmehr nur ein im Glauben, in der Meinung exiſtirendes Weſen iſt; ſo bleibt für ihn kein andres Verbrechen, als das der Injurie — der Blasphemie. Die ſpätern rationellen und humaniſirten Criminaliſten dagegen behaupteten und erkannten, daß Gott auch nicht einmal als Gegenſtand einer Ehrenverletzung gedacht, nicht beleidigt werden könne, und verwandelten daher die Injurie gegen Gott in eine Injurie gegen die Gottesverehrer. So haben wir ſelbſt im Criminalrecht die Beſtätigung von dem Satze, daß, was zuerſt in Gott, im Verlauf in den Menſchen geſetzt, was zuerſt für etwas Gegenſtändliches gilt, zuletzt für etwas Subjectives erkannt wird. Aber auch da, wo es für das Bewußtſein eine wirkliche Beleidigung Gottes gibt, wird die Blasphemie doch nur deswegen als ein Verbrechen beſtimmt und beſtraft, weil unbewußt die Beleidigung Gottes die Beleidigung ſeiner Verehrer iſt; denn der Gegenſtand der Verehrung iſt eine Ehrenſache. Wer Schimpfliches verehrt, beſchimpft ſich ſelbſt. Was ich verehre, ſetze ich über mich, aber nur, weil ich in ihm den claſſiſchen Ausdruck meines eignen Weſens, mein Ideal, mein Muſter finde. Warum verehre ich Göthe als den höchſten Dichter? weil ich in ihm meine Forderungen an den Dichter erfüllt finde, aber dieſe Forderungen

hängen aufs innigste mit meinem ganzen Wesen zusammen, also nur, weil ich in ihm mein eignes Wesen ausgesprochen finde. Wer daher Göthe'n das Prädicat eines großen Dichters oder gar eines Dichters überhaupt abspricht, der beleidigt mich, weil er mir selbst dadurch dichterisches Gefühl und Urtheil abspricht. Mit der Würde des Gegenstands meiner Verehrung steigt daher meine eigne Würde. Wer Gott als ein über Sonne, Mond und Sterne erhabnes Wesen verehrt, der erhebt sich selbst über Sonne, Mond und Sterne. Die Christen warfen darum den Heiden Erniedrigung des Menschen vor, weil sie der Natur, die doch unter dem Menschen, die nur zu seinem Nutzen und Gebrauch da wäre, göttliche Verehrung geweiht hatten. „Ich, sagt z. B. Clemens A., habe gelernt, die Erde mit Füßen zu treten, aber nicht, sie anzubeten." Was ich Gott zuschreibe, das schreibe ich indirect, mittelbar mir selbst zu. Wer einen allmächtigen Gott glaubt, der glaubt auch ein allmächtiges Gebet, und wer einen ewigen Gott hat, der hat auch ein ewiges Leben. Wer daher die Ehre Gottes angreift, wer Gott etwas zuschreibt, was seinem Wesen, seiner Würde widerspricht, oder abspricht, was seinem Wesen, seiner Würde zukommt, der greift mich an meiner eignen und zwar höchsten, meiner göttlichen Würde und Ehre an. Wer den Namen des christlichen Gottes verunglimpft, der verunglimpft meinen eignen Namen und zwar meinen höchsten, theuersten Namen, den Namen, an den alle meine irdischen und himmlischen Rechte und Würden geknüpft sind, den Namen: Christ. Der Dieb nimmt mir nur ein äußerliches Gut, der Injuriant nur meine bürgerliche Ehre, der Plagiar nur meine Freiheit, der Mörder nur meinen Körper, aber der Blasphemist nimmt mir meinen Gott, meinen Himmel, meine Seele. Die Blasphemie ist das größte Verbrechen. Wie daher die Kirche nichts andres ist, als der realisirte, der wirkliche Gott als gutes, gnädiges Wesen, der realisirte Himmel — denn die Kirche hat die Macht der Begnadigung, sie entbindet von der Sünde, sie spendet die Mittel

der Seligkeit, ſchließt den Himmel auf, — ſo iſt das chriſtliche Criminalrecht nichts andres, als der realiſirte Gott als böſes, zürnendes, ſtrafendes Weſen — die realiſirte chriſtliche Hölle. Der Himmel iſt das Gefühl von der Seligkeit des Glaubens, der Religioſität, der Gottesfurcht, die Hölle das Gefühl von der Unſeligkeit des Unglaubens, der Gottloſigkeit überhaupt. Aber die Seligkeit des Glaubens fühle ich ſelbſt; die Unſeligkeit des Unglaubens laſſe ich Andern — den Ungläubigen nämlich — fühlen. Wie im Himmel der Kirche die Eigenſchaften Gottes als des Schöpfers oder Weſens des zweiten, des himmliſchen Adams, als Stifters des übernatürlichen Reichs der Gnade, als Herrn des ewigen Lebens zu Eigenſchaften des Menſchen werden, d. h. ſich erweiſen als Eigenſchaften des menſchlichen Weſens; ſo werden in der Hölle des chriſtlichen Staates die Eigenſchaften Gottes als Schöpfers des leiblichen, irdiſchen, weltlichen Weſens, als Geſetzgebers, als Richters, als Herren über Leben und Tod zu Eigenſchaften des Menſchen. Wenn daher in der Kirche, wenigſtens ihrer urſprünglichen Idee nach, wornach ſie nichts andres als die auf die Liebe gegründete Vereinigung der Menſchen iſt, ſich der Menſch auf poſitive, wohlthätige Weiſe als der Gott des Menſchen erweiſt; ſo erweiſt er ſich dagegen im Criminalrecht als ſolcher auf negative, peinliche Weiſe, indem hier ſich der Menſch auf Grund ſeiner Gott vertretenden, Gott verwirklichenden Würde, ſeiner göttlichen, über Leben und Tod gebietenden Willkür das Recht, die Macht vindicirt, den Gotteslästerer — den vorſätzlichen, wohlbedächtigen wenigſtens — „mit glühenden Zangen zu zerreißen, Riemen aus ſeinem Leib zu ſchneiden, ihn zur Richtſtatt zu ſchleifen, die Hand, welche er etwa hierzu gereicht, abzuhauen, die gotteslästerlichen Zungen, ſo weit ſie aus dem Munde zu bringen, abzuſchneiden, und den Leib lebendig zu Staub und Aſchen zu verbrennen," wie es „die unter glorwürdigſter Regierung Leopoldi I. auf ein neues herausgegebne

N. O. L. G. O. art. 59 klar ſtatuirt.“ So beweiſt der chriſtliche Staat, daß das Feuer der Hölle kein Phantasma, die ewigen Höllenſtrafen keine Illuſion ſind, denn Denen, welche die Martern des chriſtlichen Criminalrechts ausſtanden, dauerten ſicherlich dieſe eine Ewigkeit. Kurz erſcheinen ja überhaupt dem Menſchen nur ſeine Luſtgefühle, aber ewig dauernd ſeine Schmerzgefühle.

Das Wesen der Religion *).

1845.

1.

Das vom menschlichen Wesen oder Gott, dessen Darstellung „das Wesen des Christenthums" ist, unterschiedene und unabhängige Wesen, — das Wesen ohne menschliches Wesen, menschliche Eigenschaften, menschliche Individualität ist in Wahrheit nichts andres, als die Natur**).

*) Diese Arbeit ist die „Abhandlung", auf die ich im Luther hingewiesen habe, aber nicht in der Form einer Abhandlung, sondern freier, selbständiger Gedanken. Das Thema derselben oder wenigstens ihr Ausgangspunkt ist die Religion, inwiefern ihr Gegenstand die Natur ist, von welcher ich im Christenthum und Luther abstrahirte und meinem Gegenstande gemäß abstrahiren mußte, denn der Kern des Christenthums ist nicht der Gott in der Natur, sondern im Menschen.

**) Natur ist für mich, eben so wie „Geist", nichts weiter, als ein allgemeines Wort zur Bezeichnung der Wesen, Dinge, Gegenstände, welche der Mensch von sich und seinen Producten unterscheidet und in den gemeinsamen Namen Natur zusammenfaßt, aber kein allgemeines, von den wirklichen Dingen abgezogenes und abgesondertes, personificirtes und mystificirtes Wesen.

2.

Das Abhängigkeitsgefühl des Menschen ist der Grund der Religion; der Gegenstand dieses Abhängigkeitsgefühles, Das, wovon der Mensch abhängig ist und abhängig sich fühlt, ist aber ursprünglich nichts andres, als die Natur. Die Natur ist der erste, ursprüngliche Gegenstand der Religion, wie die Geschichte aller Religionen und Völker sattsam beweist.

3.

Die Behauptung, daß die Religion dem Menschen eingeboren, natürlich sei, ist falsch, wenn man der Religion überhaupt die Vorstellungen des Theismus, d. h. des eigentlichen Gottesglaubens unterschiebt, vollkommen wahr aber, wenn man unter Religion nichts weiter versteht, als das Abhängigkeitsgefühl — das Gefühl oder Bewußtsein des Menschen, daß er nicht ohne ein andres, von ihm unterschiednes Wesen existirt und existiren kann, daß er nicht sich selbst seine Existenz verdankt. Die Religion in diesem Sinne liegt dem Menschen so nahe, als das Licht dem Auge, die Luft der Lunge, die Speise dem Magen. Die Religion ist die Beherzigung und Bekennung dessen, was ich bin. Vor Allem bin ich aber ein nicht ohne Licht, ohne Luft, ohne Wasser, ohne Erde, ohne Speise existirendes, ein von der Natur abhängiges Wesen. Diese Abhängigkeit ist im Thier und thierischen Menschen nur eine unbewußte, unüberlegte; sie zum Bewußtsein erheben, sie sich vorstellen, beherzigen, bekennen heißt sich zur Religion erheben. So ist alles Leben abhängig vom Wechsel der Jahreszeiten; aber nur der Mensch feiert diesen Wechsel in dramatischen Vorstellungen, in festlichen Acten. Solche Feste aber, die nichts weiter ausdrücken und darstellen, als den Wechsel der Jahreszeiten oder der Lichtgestalten des Mondes, sind die ältesten, ersten, eigentlichen Religionsbekenntnisse der Menschheit.

4.

Der bestimmte Mensch, dieses Volk, dieser Stamm hängt nicht von der Natur im Allgemeinen ab, nicht von der Erde überhaupt, sondern von diesem Boden, diesem Lande, nicht vom Wasser überhaupt, sondern von diesem Wasser, diesem Strome, dieser Quelle. Der Aegyptier ist nicht Aegyptier außer Aegypten, der Indier nicht Indier außer Indien. Mit vollem Rechte, mit demselben Rechte, mit welchem der universelle Mensch sein universelles Wesen als Gott verehrt, beteten daher die alten, beschränkten, an ihrem Boden mit Leib und Seele haftenden, nicht in ihre Menschheit, sondern in ihre Volks- und Stammsbestimmtheit ihr Wesen setzenden Völker die Berge, die Bäume, die Thiere, die Flüsse und Quellen ihres Landes als göttliche Wesen an, denn ihre ganze Existenz, ihr ganzes Wesen gründete sich ja nur auf die Beschaffenheit ihres Landes, ihrer Natur.

5.

Es ist eine phantastische Vorstellung, daß der Mensch nur durch die Vorsehung, den Beistand „übermenschlicher" Wesen, als da sind Götter, Geister, Genien, Engel, sich über den Zustand der Thierheit habe erheben können. Allerdings ist der Mensch nicht für sich und durch sich selbst allein Das geworden, was er ist; er bedurfte hierzu der Unterstützung anderer Wesen. Aber diese Wesen waren keine supranaturalistischen, eingebildeten Geschöpfe, sondern wirkliche, natürliche Wesen, keine Wesen über, sondern unter dem Menschen, wie denn überhaupt Alles, was den Menschen in seinem bewußten und willkürlichen, dem gewöhnlich allein menschlich genannten Thun und Treiben unterstützt, alle gute Gabe und Anlage nicht von Oben herab, sondern von Unten herauf, nicht aus der Höhe, sondern aus der Tiefe der Natur kommt. Diese hülfreichen Wesen, diese Schutzgeister des Menschen waren insbesondre die Thiere. Nur vermittelst

der Thiere erhob ſich der Menſch über das Thier; nur unter ihrem Schutz und Beiſtand konnte die Saat der menſchlichen Cultur gedeihen. „Durch den Verſtand des Hundes," heißt es im Zend Aveſta und zwar im Vendidad, dem anerkannt älteſten und echteſten Theil deſſelben*), „beſteht die Welt. Behütete er nicht die Straßen, ſo würden Räuber und Wölfe alle Güter rauben." Aus dieſer Bedeutung der Thiere für den Menſchen, namentlich in den Zeiten der beginnenden Cultur, rechtfertigt ſich vollkommen die religiöſe Verehrung derſelben. Die Thiere waren dem Menſchen unentbehrliche, nothwendige Weſen; von ihnen hing ſeine menſchliche Exiſtenz ab; Das aber, wovon das Leben, die Exiſtenz des Menſchen abhängt, das iſt ihm Gott. Wenn die Chriſten nicht mehr die Natur als Gott verehren, ſo kommt das nur daher, daß ihrem Glauben zufolge ihre Exiſtenz nicht von der Natur, ſondern dem Willen eines von der Natur unterſchiednen Weſens abhängt, aber gleichwohl betrachten und verehren ſie dieſes Weſen nur deswegen als göttliches, d. i. höchſtes Weſen, weil ſie es für den Urheber und Erhalter ihrer Exiſtenz, ihres Lebens halten. So iſt die Gottesverehrung nur abhängig von der Selbſtverehrung des Menſchen, nur eine Erſcheinung derſelben. Verachte ich mich oder mein Leben — urſprünglich und normal unterſcheidet der Menſch nicht zwiſchen ſich und ſeinem Leben — wie ſollte ich das lobpreiſen, verehren, wovon dieſes erbärmliche, verächtliche Leben abhängt? In dem Werthe, den ich auf die Urſache des Lebens lege, wird daher nur Gegenſtand des Bewußtſeins der Werth, den ich unbewußt auf mein Leben, auf mich ſelbſt lege. Je höher darum der Werth des Lebens ſteigt, deſto höher ſteigen auch natürlich an Werth und Würde die Spender der Lebensgaben, die Götter. Wie könnten auch die Götter in Gold und Silber ſtrahlen, ſo lange nicht der Menſch

*) Wenn gleich auch dieſer „erſt in ſpäterer Zeit abgefaßt worden iſt."

4.

Die indirecten Steuern, welche auf die inländischen Waaren und auf den Verbrauch derselben gelegt werden, sollen nur in dem Betrage, in welchem sie bei der Ausfuhr solcher Waaren zurückgegeben werden, oder in welchem sie bei der Einfuhr fremder Waaren, welche mit solchen Steuern belegt sind, erhoben werden, eine Ausgleichung der Steuern gegen einander bewirken.

5.

Es ist eine wünschenswerthe Erleichterung, daß der Verkehr zwischen den Bundesstaaten durch Zollvereine gefördert wird, in welchen eine gemeinschaftliche Zollgesetzgebung und Zollverwaltung besteht.

6.

Es ist eine wünschenswerthe Erleichterung, daß der Verkehr zwischen den Bundesstaaten durch Zollvereine gefördert wird, in welchen eine gemeinschaftliche Zollgesetzgebung und Zollverwaltung besteht.

7.

Es ist eine wünschenswerthe Erleichterung, daß der Verkehr zwischen den Bundesstaaten durch Zollvereine gefördert wird, in welchen eine gemeinschaftliche Zollgesetzgebung und Zollverwaltung besteht.

den Werth und Gebrauch von Gold und Silber kennt? Welch ein Unterschied zwischen der griechischen Lebensfülle und Lebensliebe und der indianischen Lebensöde und Lebensverachtung; aber auch welch ein Unterschied zwischen der griechischen Mythologie und der indianischen Fabellehre, zwischen dem olympischen Vater der Götter und Menschen und der großen indianischen Beutelratze oder der Klapperschlange, dem Großvater der Indianer!

6.

Die Christen freuen sich des Lebens eben so sehr, wie die Heiden, aber sie schicken ihre Dankgebete für die Lebensgenüsse empor zum himmlischen Vater; sie machen eben deswegen den Heiden den Vorwurf des Götzendienstes, daß sie mit ihrem Danke, ihrer Verehrung bei der Creatur stehen bleiben, sich nicht zur ersten Ursache, der allein wahren Ursache aller Wohlthaten erheben. Allein verdanke ich dem Adam, dem *ersten* Menschen meine Existenz? Verehre ich ihn als meinen Vater? Warum soll ich nicht bei der Creatur stehen bleiben? Bin ich nicht selbst eine Creatur? Ist nicht für mich, der ich selbst nicht weit her bin, *für mich, als dieses bestimmte, individuelle* Wesen, die *nächste*, diese gleichfalls bestimmte, individuelle Ursache die *letzte* Ursache? Ist diese meine, von mir selbst und meiner Existenz unabtrennbare, ununterscheidbare Individualität nicht abhängig von der Individualität dieser meiner Eltern? Verliere ich nicht, wenn ich weiter zurückgehe, zuletzt alle Spuren von meiner Existenz? Gibt es hier nicht einen nothwendigen Halt- und Grenzpunkt im Rückgang? Ist nicht der erste Anfang meiner Existenz ein absolut individueller? Bin ich in demselben Jahre, derselben Stunde, derselben Stimmung, kurz unter denselben innern und äußern Bedingungen gezeugt und empfangen, wie mein Bruder? Ist also nicht, wie mein Leben ein unwidersprechlich eignes ist, auch mein Ursprung ein eigner, individueller? Soll ich also bis auf den Adam meine Pietät ausdehnen? Nein! ich bleibe mit voller

Rechte bei den mir nächſten Weſen, dieſen meinen Eltern, als den Urſachen meiner Exiſtenz, mit religiöſer Verehrung ſtehen.

7.

Die ununterbrochne Reihe der ſogenannten endlichen Urſachen oder Dinge, welche die alten Atheiſten als eine endloſe, die Theiſten als eine endliche beſtimmten, exiſtirt eben ſo wie die Zeit, in der ſich ohne Abſatz und Unterſchied ein Augenblick an den andern reiht, nur im Gedanken, in der Vorſtellung des Menſchen. In der Wirklichkeit wird das langweilige Einerlei dieſer Cauſalreihe unterbrochen, aufgehoben durch den Unterſchied, die Individualität der Dinge, welche etwas Neues, Selbſtändiges, Einziges, Letztes, Abſolutes iſt. Allerdings iſt das im Sinne der Naturreligion göttliche Waſſer ein zuſammengeſetztes, vom Waſſer- und Sauerſtoff abhängiges, aber doch zugleich ein neues, nur ſich ſelbſt gleiches, originelles Weſen, in welchem die Eigenſchaften der beiden Stoffe für ſich ſelbſt verſchwunden, aufgehoben ſind. Allerdings iſt das Mondlicht, das der Heide in ſeiner religiöſen Einfalt als ein ſelbſtändiges Licht verehrt, ein abgeleitetes, aber doch zugleich ein von dem unmittelbaren Sonnenlicht unterſchiednes, eignes, durch den Widerſtand des Monds verändertes Licht — ein Licht alſo, das nicht wäre, wenn der Mond nicht wäre, deſſen Eigenthümlichkeit nur in ihm ſeinen Grund hat. Allerdings iſt der Hund, den der Parſe wegen ſeiner Wachſamkeit, Dienſtfertigkeit und Treue als ein wohlthätiges und deswegen göttliches Weſen in ſeinen Gebeten anruft, ein Geſchöpf der Natur, das nicht aus und durch ſich ſelbſt iſt, was es iſt; aber gleichwohl iſt es doch nur der Hund ſelbſt, dieſes und kein andres Weſen, welches jene verehrungswürdigen Eigenſchaften beſitzt. Soll ich wegen dieſer Eigenſchaften zur erſten und allgemeinen Urſache aufblicken und dem Hund den Rücken kehren? Allein die allgemeine Urſache iſt ohne Unterſchied eben ſo gut die Urſache des menſchenfreundlichen Hundes, als des menſchenfeind-

lichen Wolfes, deſſen Daſein ich der allgemeinen Urſache zum Trotz aufheben muß, wenn ich mein eignes, höher berechtigtes Daſein behaupten will.

8.

Das göttliche Weſen, das ſich in der Natur offenbart, iſt nichts andres, als die Natur ſelbſt, die ſich dem Menſchen als ein göttliches Weſen offenbart, darſtellt und aufdringt. Die alten Mexikaner hatten unter ihren vielen Göttern auch einen Gott*) des Salzes. Dieſer Salzgott enträthſele uns auf fühlbare Weiſe das Weſen des Gottes der Natur überhaupt. Das Salz (Steinſalz) repräſentirt uns in ſeinen ökonomiſchen, mediciniſchen und technologiſchen Wirkungen die von den Theiſten ſo ſehr geprieſene Nützlichkeit und Wohlthätigkeit der Natur, in ſeinen Wirkungen auf Auge und Gemüth, ſeinen Farben, ſeinem Glanze, ſeiner Durchſichtigkeit ihre Schönheit, in ſeiner cryſtalliniſchen Structur und Geſtalt ihre Harmonie und Regelmäßigkeit, in ſeiner Zuſammenſetzung aus entgegengeſetzten Stoffen die Verbindung der entgegengeſetzten Elemente der Natur zu einem Ganzen — eine Verbindung, welche die Theiſten von jeher als einen unumſtößlichen Beweis für die Exiſtenz eines von der Natur unterſchiednen Regenten derſelben anſahen, weil ſie aus Unkenntniß der Natur nicht wußten, daß gerade die entgegengeſetzten Stoffe und Weſen ſich anziehen, ſich durch ſich ſelbſt zu einem Ganzen verbinden. Was iſt denn nun aber der Gott des Salzes? der Gott, deſſen Gebiet, Daſein, Offenbarung, Wirkungen und Eigenſchaften im Salze enthalten ſind? Nichts andres, als das Salz ſelbſt, welches dem Menſchen wegen ſeinen Eigenſchaften und Wirkungen als ein göttliches, d. h. wohlthätiges, herrliches, preis- und bewundrungswürdiges Weſen erſcheint. Homer nennt

*) Oder vielmehr Göttin, aber es iſt hier eins.

ausdrücklich das Salz göttlich. Wie also der Gott des Salzes nur der Ein- und Ausdruck von der Gottheit oder Göttlichkeit des Salzes ist, so ist auch der Gott der Welt oder Natur überhaupt nur der Ein- und Ausdruck von der Gottheit der Natur.

9.

Der Glaube, daß in der Natur ein andres Wesen sich ausspreche, als die Natur selbst, daß die Natur von einem von ihr unterschiednen Wesen erfüllt und beherrscht sei, ist im Grunde eins mit dem Glauben, daß Geister, Dämonen, Teufel durch den Menschen, wenigstens in gewissen Zuständen, sich aussprechen, den Menschen besitzen, ist in der That der Glaube, daß die Natur von einem fremden, geisterhaften Wesen besessen sei. Allerdings ist auch wirklich die Natur auf dem Standpunkte dieses Glaubens von einem Geiste besessen, aber dieser Geist ist des Menschen Geist, seine Phantasie, sein Gemüth, das sich unwillkürlich in die Natur hineinlegt, die Natur zu einem Symbol und Spiegel seines Wesens macht.

10.

Die Natur ist nicht nur der erste, ursprüngliche Gegenstand, sie ist auch der bleibende Grund, der fortwährende, wenn auch verborgne, Hintergrund der Religion. Der Glaube, daß Gott, selbst wenn er als ein von der Natur unterschiednes, übernatürliches Wesen vorgestellt wird, ein außer dem Menschen existirendes, ein objectives Wesen ist, wie die Philosophen sich ausdrücken, hat seinen Grund nur darin, daß das außer dem Menschen existirende, gegenständliche Wesen, die Welt, die Natur ursprünglich selbst Gott ist. Die Existenz der Natur gründet sich nicht, wie der Theismus wähnt, auf die Existenz Gottes, nein! umgekehrt: die Existenz Gottes oder vielmehr der Glaube an seine Existenz gründet sich nur auf die Existenz der Natur. Du bist nur deswegen

genöthigt, Gott als ein exiſtirendes Weſen zu denken, weil Du von der Natur ſelbſt genöthigt wirſt, Deiner Exiſtenz und Deinem Bewußtſein die Exiſtenz der Natur vorauszuſetzen, und der erſte Grundbegriff Gottes kein andrer iſt als eben der, daß er die Deiner Exiſtenz vorangehende, vorausgeſetzte Exiſtenz iſt. Oder: in dem Glauben, daß Gott außer dem Herzen, außer der Vernunft des Menſchen exiſtirt, ſchlechtweg exiſtirt, gleichgültig, ob der Menſch iſt oder nicht iſt, und ihn denkt oder nicht denkt, wünſcht oder nicht wünſcht, in dieſem Glauben oder vielmehr in dem Gegenſtande deſſelben ſpukt kein andres Weſen Dir im Kopfe, als die Natur, deren Exiſtenz ſich nicht auf die Exiſtenz des Menſchen, geſchweige auf Gründe des menſchlichen Verſtandes und Herzens ſtützt. Wenn daher die Theologen, beſonders die rationaliſtiſchen, die Ehre Gottes hauptſächlich darein ſetzen, daß er ein vom Denken des Menſchen unabhängig exiſtirendes Weſen iſt, ſo mögen ſie doch bedenken, daß die Ehre dieſer Exiſtenz auch den Göttern der blinden Heiden, den Sternen, Steinen, Bäumen und Thieren zukommt, daß alſo die gedankenloſe Exiſtenz ihres Gottes ſich nicht von der Exiſtenz des ägyptiſchen Apis unterſcheidet.

11.

Die den Unterſchied des göttlichen Weſens vom menſchlichen Weſen oder wenigſtens vom menſchlichen Individuum begründenden und ausdrückenden Eigenſchaften ſind urſprünglich oder der Grundlage nach nur Eigenſchaften der Natur. Gott iſt das mächtigſte oder vielmehr allmächtige Weſen — d. h. er vermag, was der Menſch nicht vermag, was vielmehr die menſchlichen Kräfte unendlich überſteigt und daher dem Menſchen das demüthigende Gefühl ſeiner Beſchränktheit, Ohnmacht und Nichtigkeit einflößt. „Kannſt Du, ſpricht Gott zu Hiob, die Bande der ſieben Sterne zuſammenbinden? Oder das Band des Orion auflöſen? Kannſt Du die Blitze auslaſſen, daß ſie hinfahren und ſprechen: hier ſind wir? Kannſt Du dem Roſſe Kräfte geben? Flieget

der Habicht durch Deinen Verstand? Hast Du einen Arm wie Gott und kannst mit gleicher Stimme donnern als er thut?" Nein! das kann der Mensch nicht; mit dem Donner läßt sich die menschliche Stimme nicht vergleichen. Aber was ist die Macht, die sich in der Gewalt des Donners, in der Stärke des Rosses, im Fluge des Habichts, im unaufhaltsamen Laufe des Siebengestirns äußert? Die Macht der Natur*). Gott ist das ewige Wesen. Aber in der Bibel selbst steht geschrieben: „Ein Geschlecht vergeht, das andre kommt, die Erde aber bleibt ewig." Im Zend Aveſta heißen ausdrücklich Sonne und Mond wegen ihrer beständigen Fortdauer „Unsterbliche". Und ein peruanischer Ynka sagte zu einem Dominicaner: „Du betest einen Gott an, der am Kreuze gestorben ist, ich aber bete die Sonne an, die nie stirbt." Gott ist das allgütige Wesen „denn er lässet seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten und lässet regnen über Gerechte und Ungerechte"; aber das Wesen, das nicht zwischen Guten und Bösen, Gerechten und Ungerechten unterscheidet, nicht nach moralischen Verdiensten die Güter des Lebens austheilt, das überhaupt deswegen auf den Menschen den Eindruck eines guten Wesens macht, weil seine Wirkungen, wie z. B. das erquickende Sonnenlicht und Regenwasser, Quellen der wohlthuendsten Empfindungen sind, das ist eben die Natur. Gott ist

*) Sokrates verwarf die Physik als eine übermenschliche und nutzlose Beschäftigung, weil, wenn man auch wüßte, wie z. B. der Regen entsteht, man deswegen doch keinen Regen machen könnte, und beschäftigte sich daher nur mit menschlichen, moralischen Gegenständen, die man durch das Wissen hervorbringen kann. Das heißt: was der Mensch machen kann, ist Menschliches, was er nicht machen kann, Uebermenschliches, Göttliches. So sagte auch ein König der Kaffern, „sie glaubten an eine unsichtbare Gewalt, die ihnen bald Gutes, bald Böses zufüge, Wind, Donner und Blitz errege und alles hervorbringe, was sie nicht nachzuahmen vermöchten." Und ein Indianer zu einem Missionär: „Kannst Du das Gras wachsen lassen? Ich glaube nicht und Niemand kann es außer dem großen Manitto." So ist der Grundbegriff Gottes als eines vom Menschen unterschiednen Wesens kein andrer, als die Natur.

das allumfaſſende, univerſelle, das eine und ſelbe Weſen, aber es iſt eine und dieſelbe Sonne, die allen Menſchen und Weſen der Erde oder Welt — denn die Erde iſt urſprünglich und in allen Religionen die Welt ſelbſt — leuchtet, ein und derſelbe Himmel, der ſie alle umſpannt, eine und dieſelbe Erde, die ſie alle trägt. Daß ein Gott iſt, ſagt Ambroſius, bezeugt die gemeine Natur, denn es iſt nur eine Welt. Wie Sonne, Mond, Himmel, Erde und Meer Allen gemein ſind, ſagt Plutarch, aber bei den Einen ſo, bei den Andern anders heißen, ſo iſt auch Ein das Univerſum lenkender Geiſt, aber er hat verſchiedene Namen und Culte. Gott iſt „kein Weſen, das in Tempeln wohnt, die von Menſchenhänden gemacht ſind;" aber auch nicht die Natur. Wer kann das Licht, wer den Himmel, wer das Meer in begrenzte menſchliche Räume einſchließen? Die alten Perſer und Germanen verehrten nur die Natur, aber ſie hatten keine Tempel. Dem Naturverehrer iſt es zu eng, zu ſchwül in den gemachten, abgezirkelten Räumen eines Tempels oder einer Kirche; es iſt ihm nur wohl unter dem freien, unbegrenzten Himmel der ſinnlichen Anſchauung. Gott iſt das nicht nach menſchlichem Maßſtab beſtimmbare, das unermeßliche, große, unendliche Weſen; aber er iſt es nur, weil die Welt, ſein Werk, groß, unermeßlich, unendlich iſt oder wenigſtens ſo dem Menſchen erſcheint. Das Werk lobt ſeinen Meiſter: die Herrlichkeit des Schöpfers hat ihren Grund nur in der Herrlichkeit des Geſchöpfs. „Wie groß iſt die Sonne, aber wie groß iſt erſt der, der die Sonne gemacht hat!" Gott iſt das überirdiſche, übermenſchliche, höchſte Weſen; aber auch dieſes höchſte Weſen iſt ſeinem Urſprung und ſeiner Grundlage nach nichts andres, als das räumlich oder optiſch höchſte Weſen: der Himmel mit ſeinen glänzenden Erſcheinungen. Alle Religionen von nur einiger Schwungkraft verſetzen ihre Götter in die Region der Wolken, in den Aether oder in Sonne, Mond und Sterne, alle Götter verlieren ſich zuletzt in den blauen Dunſt des Himmels. Selbſt der ſpiritualiſtiſche

Gott der Christen hat seinen Sitz, seine Basis oben im Himmel. Gott ist das geheimnißvolle, unbegreifliche Wesen, aber nur weil die Natur dem Menschen, namentlich dem religiösen, ein geheimnißvolles, unbegreifliches Wesen ist. „Weißt Du, sagt Gott zu Hiob, wie sich die Wolken ausstreuen? Bist Du in den Grund des Meeres gekommen? Hast Du vernommen wie breit die Erde sei? Hast Du gesehen, wo der Hagel herkommt?" Gott endlich ist das über menschliche Willkür erhabne, von menschlichen Bedürfnissen und Leidenschaften unberührte, das ewig sich selbst gleiche, nach unwandelbaren Gesetzen waltende, das was es einmal festgesetzt, für alle Zeiten unabänderlich festsetzende Wesen. Aber auch dieses Wesen, was ist es anders, als die bei allem Wechsel sich selbst gleich bleibende, gesetzmäßige, unerbittliche, rücksichtslose, unwillkürliche Natur*)?

12.

Gott als Urheber der Natur wird zwar als ein von der Natur unterschiednes Wesen vorgestellt, aber Das, was dieses Wesen enthält und ausdrückt, der wirkliche Inhalt desselben ist nur die Natur. „Aus ihren Früchten sollt ihr sie erkennen" heißt es in der Bibel und der Apostel Paulus verweist uns ausdrücklich auf die Welt als das Werk hin, woraus Gottes Existenz und Wesen zu erkennen sei, denn Das, was einer hervorbringt, enthält ja sein Wesen, zeigt uns, was er ist und vermag. Was wir in der Natur haben, das haben wir

*) Alle diese ursprünglich nur von der Anschauung der Natur abstammenden Eigenschaften werden später zu abstracten, metaphysischen Eigenschaften, wie die Natur selbst zu einem abstracten Vernunftwesen. Auf diesem Standpunkt, wo der Mensch den Ursprung Gottes aus der Natur vergißt, wo Gott kein Wesen der Anschauung, der Sinnlichkeit, sondern nur ein gedachtes Wesen ist, heißt es: der vom eigentlichen menschlichen Gott unterschiedne, anthropomorphismenlose Gott ist nichts andres als das Wesen der Vernunft. So viel über das Verhältniß dieser Arbeit zu meinem Luther und Wesen des Christenthums. Sat sapienti.

daher in Gott gedacht nur als Urheber oder Urſache der Natur — alſo kein moraliſches, geiſtiges, ſondern nur ein natürliches, phyſiſches Weſen. Ein Gottesdienſt, der ſich auf Gott nur als Urheber der Natur gründete, ohne anderweitige aus dem Menſchen geſchöpfte Beſtimmungen mit ihm zu verknüpfen, ohne ihn zugleich als politiſchen und moraliſchen, d. i. menſchlichen Geſetzgeber zu denken, wäre reiner Naturdienſt. Zwar wird der Urheber der Natur mit Verſtand und Willen belegt; aber Das, was eben dieſer Wille will, dieſer Verſtand denkt, iſt gerade das, wozu kein Wille, kein Verſtand erfordert wird, wozu bloße mechaniſche, phyſiſche, chemiſche, vegetabiliſche, animaliſche Kräfte und Triebfedern hinreichen.

13.

So wenig die Bildung des Kindes im Mutterleib, die Bewegung des Herzens, die Verdauung und andre organiſche Functionen Wirkungen des Verſtandes und Willens ſind, ſo wenig iſt die Natur überhaupt die Wirkung eines geiſtigen, d. i. wollenden und wiſſenden oder denkenden Weſens. Iſt die Natur urſprünglich ein Geiſtesproduct und folglich eine Geiſtererſcheinung, ſo ſind auch die gegenwärtigen Naturwirkungen geiſtige Wirkungen, Geiſtererſcheinungen. Wer A ſagt, muß B ſagen; ein ſupranaturaliſtiſcher Anfang fordert nothwendig eine ſupranaturaliſtiſche Fortſetzung. Da nur macht ja der Menſch Wille und Verſtand zur Urſache der Natur, wo die Wirkungen unter dem Willen und Verſtand über den Verſtand des Menſchen gehen, wo er Alles ſich nur aus ſich, aus menſchlichen Gründen erklärt, wo er nichts verſteht und weiß von den natürlichen Urſachen, wo er daher auch die beſondern, gegenwärtigen Naturerſcheinungen von Gott, oder, wie z. B. die ihm unerklärlichen Bewegungen der Geſtirne, von untergeordneten Geiſtern ableitet. Iſt aber gegenwärtig der Stützpunkt der Erde und Geſtirne nicht das allmächtige Wort Gottes, das Motiv ihrer Bewegung kein geiſtiges oder

engliſches, ſondern ein mechaniſches, ſo iſt nothwendig auch die Urſache und zwar erſte Urſache dieſer Bewegung eine mechaniſche oder überhaupt natürliche. Von Wille und Verſtand, überhaupt vom Geiſte die Natur ableiten, das heißt die Rechnung ohne den Wirth machen, das heißt aus der Jungfrau ohne Erkenntniß des Mannes blos durch den heiligen Geiſt den Heiland der Welt gebären, das heißt aus Waſſer Wein machen, das heißt mit Worten Stürme beſchwören, mit Worten Berge verſetzen, mit Worten Blinde ſehend machen. Welche Schwachheit und Beſchränktheit, die untergeordneten Urſachen, die causas secundas des Aberglaubens, die Wunder, die Teufel, die Geiſter als Erklärungsgründe von Naturerſcheinungen zu beſeitigen, aber die prima causa, die erſte Urſache alles Aberglaubens unangetaſtet ſtehen zu laſſen!

14.

Mehrere Kirchenväter behaupteten, daß der Sohn Gottes keine Wirkung des Willens, ſondern des Weſens, der Natur Gottes, daß das Naturproduct früher ſei, als das Willensproduct und daher der Zeugungsact, als ein Weſens- oder Naturact, dem Act der Schöpfung, als einem Willensact vorangehe. So hat ſich ſelbſt inmitten des übernatürlichen Gottes, obwohl im größten Widerſpruch mit ſeinem Weſen und Willen, die Wahrheit der Natur geltend gemacht. Dem Willensact iſt der Zeugungsact vorausgeſetzt, eher als die Thätigkeit des Bewußtſeins, des Willens iſt die Thätigkeit der Natur. Vollkommen wahr. Erſt muß die Natur ſein, ehe das iſt, was ſich von der Natur unterſcheidet, die Natur als einen Gegenſtand des Wollens und Denkens ſich gegenüberſetzt. Von der Verſtandloſigkeit zu Verſtand kommen, das iſt der Weg zur Lebensweisheit, aber von Verſtand zur Verſtandloſigkeit kommen, das iſt der directe Weg ins Narrenhaus der Theologie. Den Geiſt nicht auf die Natur, ſondern umgekehrt die Natur auf den Geiſt ſetzen, das heißt den Kopf nicht auf den Unterleib, den

Bauch, sondern den Bauch auf den Kopf stellen. Das Höhere setzt das Niedere, nicht dieses jenes voraus*), aus dem einfachen Grunde, weil das Höhere etwas unter sich haben muß, um höher zu stehen. Und je höher, je mehr ein Wesen ist, desto mehr setzt es auch voraus. Nicht das erste Wesen, sondern das späteste, letzte, abhängigste, bedürftigste, zusammengesetzteste Wesen ist eben deswegen das höchste Wesen, gleich wie in der Bildungsgeschichte der Erde nicht die ältesten, ersten Gesteine, die Schiefer- und Granitgesteine, sondern die spätesten, jüngsten Producte, die Basalte und dichten Laven die schwersten, die gewichtigsten sind. Ein Wesen, das die Ehre hat, Nichts vorauszusetzen, das hat auch die Ehre, Nichts zu sein. Aber freilich die Christen verstehen sich auf die Kunst, aus Nichts Etwas zu machen.

15.

Alle Dinge kommen und hängen von Gott ab, sagen die Christen im Einklang mit ihrem gottseligen Glauben, aber, setzen sie sogleich hinzu im Einklang mit ihrem gottlosen Verstande, nur mittelbar: Gott ist nur die erste Ursache, aber dann kommt das unübersehbare Heer der subalternen Götter, das Regiment der Mittelursachen. Allein die sogenannten Mittelursachen sind die allein wirklichen und wirksamen, die allein gegenständlichen und fühlbaren Ursachen. Ein Gott, der nicht mehr mit den Pfeilen Apollos den Menschen zu Boden streckt, nicht mehr mit dem Blitz und Donner Jupiters das Gemüth erschüttert, nicht mehr mit Kometen und andern feurigen Erscheinungen den verstockten Sündern die Hölle heiß macht, nicht mehr mit allerhöchster „selbsteigenster" Hand das Eisen an den Magnet heranzieht, Ebbe und Fluth bewirkt und das feste Land gegen die übermüthige, stets eine neue Sündfluth drohende Macht der Gewässer schirmt, kurz ein aus

*) Logisch wohl auch, aber nimmermehr seiner realen Genesis nach.

dem Reiche der Mittelurſachen vertriebener Gott iſt nur eine Titulatururſache, ein unſchädliches, höchſt beſcheidenes Gedankending — eine bloße Hypotheſe zur Löſung einer theoretiſchen Schwierigkeit, zur Erklärung des erſten Anfangs der Natur oder vielmehr des organiſchen Lebens. Denn die Annahme eines von der Natur unterſchiedenen Weſens zur Erklärung ihres Daſeins ſtützt ſich, wenigſtens in letzter Inſtanz, nur auf die — übrigens nur relative, ſubjective — Unerklärlichkeit des organiſchen, insbeſondere menſchlichen Lebens aus der Natur, indem der Theiſt ſein Unvermögen, das Leben ſich aus der Natur zu erklären, zu einem Unvermögen der Natur, das Leben aus ſich zu erzeugen, die Schranken ſeines Verſtandes alſo zu Schranken der Natur macht.

16.

Schöpfung und Erhaltung ſind unzertrennlich. Iſt daher ein von der Natur unterſchiedenes Weſen, ein Gott unſer Schöpfer, ſo iſt er auch unſer Erhalter, ſo iſt es alſo nicht die Kraft der Luft, der Wärme, des Waſſers, des Brodes, ſondern die Kraft Gottes, die uns erhält. „In ihm leben, weben und ſind wir.“ „Nicht das Brodt, ſagt Luther, ſondern das Wort Gottes nähret auch den Leib natürlich, wie es alle Dinge ſchaffet und erhält; Ebr. 1.“ „Weil es fürhanden iſt, ſo nähret er (Gott) dadurch und drunter, daß man es nicht ſehe und meyne, das Brodt thue es. Wo es aber nicht fürhanden iſt, da nähret er ohne Brodt allein durchs Wort, wie er thut unter dem Brodt.“ „Summa alle Creaturen ſind Gottes Larven und Mummereyen, die er will laſſen mit ihm würken und helfen allerley ſchaffen, das er doch ſonſt ohne ihr Mitwürken thun kann und auch thut.“ Iſt aber nicht die Natur, ſondern Gott unſer Erhalter, ſo iſt die Natur ein bloßes Verſteckſpiel der Gottheit und folglich ein überflüſſiges Scheinweſen, gleichwie umgekehrt Gott ein überflüſſiges Scheinweſen iſt, wenn

uns die Natur erhält. Nun iſt es aber offenbar und unläugbar, daß wir nur den eigenthümlichen Wirkungen, Eigenſchaften und Kräften der natürlichen Weſen unſere Erhaltung verdanken; wir ſind daher zu dem Schluſſe nicht nur berechtigt, ſondern auch gezwungen, daß wir auch nur der Natur unſere Entſtehung verdanken. Wir ſind mitten in die Natur hineingeſtellt und doch ſollte unſer Anfang, unſer Urſprung außer der Natur liegen? Wir leben in der Natur, mit der Natur, von der Natur, und gleichwohl ſollten wir nicht aus ihr ſein? Welch ein Widerſpruch!

17.

Die Erde iſt nicht immer ſo geweſen, wie ſie gegenwärtig iſt; ſie iſt vielmehr nur nach einer Reihe von Entwickelungen und Revolutionen auf ihren gegenwärtigen Standpunkt gekommen, und es iſt durch die Geologie ermittelt, daß in dieſen verſchiedenen Entwickelungsſtufen auch verſchiedene, jetzt oder ſchon in frühern Perioden nicht mehr vorhandene Pflanzen und Thiere exiſtirten*). So gibt es keine Trilobiten mehr, keine Enkriniten, keine Ammoniten, keine Pterodaktylen, keine Ichthyo- und Pleſioſauren, keine Mega- und Dinotherien u. ſ. w. Warum aber? offenbar deswegen, weil die Bedingungen ihrer Exiſtenz nicht mehr vorhanden ſind. Wenn aber das Ende eines Lebens mit dem Ende ſeiner Bedingungen, ſo fällt auch der Anfang, die Entſtehung eines Lebens mit der Entſtehung ſeiner Bedingungen zuſammen. Selbſt gegenwärtig, wo die Pflanzen und Thiere, wenigſtens unbeſtritten die höhern, nur durch organiſche Zeugung entſtehen, ſehen wir auf eine

*) Mit der Anſicht übrigens, daß ſich das organiſche Leben in einem förmlichen Stufengang, alſo entwickelt habe, daß zu gewiſſen Zeiten nur Schnecken, Muſcheln und andere noch niedrigere Thiere, nur Fiſche, nur Amphibien exiſtirt hätten, kann ich mich nicht befreunden. Auch iſt dieſe Anſicht bereits bis auf die Grauwackenformation zurückgedrängt, wenn anders ſich die Entdeckung von Knochen und Zähnen von Landſäugethieren in der Steinkohlenformation beſtätigt hat.

höchſt merkwürdige, noch unerklärte Weiſe überall, ſo wie nur ihre eigenthümlichen Lebensbedingungen gegeben ſind, auch unverzüglich dieſelben in zahlloſer Menge zum Vorſchein kommen. Die Entſtehung des organiſchen Lebens iſt daher naturgemäß nicht als ein *iſolirter* Act zu denken, als ein Act *nach* der Entſtehung der Lebensbedingungen, ſondern vielmehr der Act, der Moment, wo die Temperatur, die Luft, das Waſſer, die Erde überhaupt ſolche Beſchaffenheiten annahm, der Sauerſtoff, Waſſerſtoff, Kohlenſtoff, Stickſtoff ſolche Verbindungen eingingen, welche die Exiſtenz des organiſchen Lebens bedingen, iſt auch als der Moment zu denken, wo zugleich dieſe Stoffe ſich zur Bildung organiſcher Körper vereinigten. Wenn daher die Erde kraft ihrer eigenen Natur im Laufe der Zeit ſich ſo entwickelt und cultivirt hat, daß ſie einen mit der Exiſtenz des Menſchen verträglichen, dem menſchlichen Weſen angemeſſenen, alſo, ſo zu ſagen, ſelbſt *menſchlichen* Charakter annahm, ſo konnte ſie auch aus eigner Kraft den Menſchen hervorbringen.

18.

Die Macht der Natur iſt keine unbeſchränkte, wie die göttliche Allmacht, d. h. die Macht der menſchlichen Einbildungskraft; ſie kann nicht Alles beliebig zu jeder Zeit und unter jeden Umſtänden; ihre Hervorbringungen, ihre Wirkungen ſind an Bedingungen geknüpft. Wenn daher jetzt die Natur keine Organismen mehr durch urſprüngliche Erzeugung hervorbringen kann oder hervorbringt; ſo folgt daraus nicht, daß ſie dies auch einſt nicht konnte. Der Charakter der Erde iſt gegenwärtig der der Stabilität; die Zeit der Revolutionen iſt vorüber; ſie hat ausgetobt. Die Vulkane ſind nur noch einzelne unruhige Köpfe, die auf die Maſſe keinen Einfluß haben und daher die beſtehende Ordnung nicht ſtören. Selbſt die großartigſte vulkaniſche Begebenheit ſeit Menſchengedenken, die Erhebung des Jorullo in Mexico war nichts weiter als ein localer Aufſtand. Aber wie der Menſch nur in unge-

wöhnlichen Zeiten ungewöhnliche Kräfte entwickelt, nur in Zeiten der höchsten Aufregung und Bewegung vermag, was ihm außerdem ſchlechterdings unmöglich iſt, wie die Pflanze nur in gewiſſen Epochen, in den Epochen des Keimens, der Blüthe und Befruchtung Wärme producirt, Kohlenſtoff und Waſſerſtoff verbrennt, alſo eine ihrer gewöhnlichen pflanzlichen Verrichtung geradezu entgegengeſetzte, eine thieriſche Function ausübt (se fait animal: Dumas); ſo entfaltete auch die Erde nur in den Zeiten ihrer geologiſchen Revolutionen, in den Zeiten, wo alle ihre Kräfte und Stoffe in der höchſten Gährung, Wallung und Spannung begriffen waren, ihre zoologiſche Productionskraft. Wir kennen die Natur nur in ihrem gegenwärtigen Status quo; wie können wir alſo ſchließen, daß, was jetzt nicht von der Natur geſchieht, auch überhaupt nicht, auch in ganz andern Zeiten, unter ganz andern Bedingungen und Verhältniſſen nicht geſchehen könne*).

19.

Die Chriſten haben ſich nicht genug darüber verwundern können, daß die Heiden entſtandene Weſen als göttliche verehrten; ſie hätten ſie aber vielmehr deswegen bewundern ſollen, denn dieſer Verehrung lag eine ganz richtige Naturanſchauung zu Grunde. Entſtehen heißt ſich individualiſiren; entſtanden ſind die individuellen Weſen, dagegen unentſtanden die allgemeinen, individualitätsloſen Grundſtoffe oder

*) Es verſteht ſich von ſelbſt, daß ich mit dieſen wenigen Worten das große Problem von der Entſtehung des organiſchen Lebens nicht will abgefertigt wiſſen; aber ſie genügen für mein Thema; denn ich gebe hier nur den indirecten Beweis, daß das Leben keinen andern Urſprung haben könne, als die Natur. Was die directen, naturwiſſenſchaftlichen Beweiſe betrifft, ſo ſind wir zwar noch lange nicht am Ziele, aber doch im Verhältniß zu frühern Zeiten, namentlich durch die in neueſter Zeit nachgewieſene Identität der unorganiſchen und organiſchen Erſcheinungen weit genug, wenigſtens ſo weit, daß wir von dem natürlichen Urſprung des Lebens überzeugt ſein können, wenn uns gleich die Art und Weiſe dieſes Urſprungs noch unbekannt iſt, oder ſelbſt auch unbekannt bleiben ſollte.

Grundwesen der Natur, unentstanden die Materie. Aber das individualisirte Wesen ist der Qualität nach ein höheres, göttlicheres Wesen, als das individualitätslose. Schmachvoll ist allerdings die Geburt und schmerzlich der Tod; aber wer nicht anfangen und enden will, verzichte auf den Rang eines lebendigen Wesens. Ewigkeit schließt Lebendigkeit, Lebendigkeit Ewigkeit aus. Wohl setzt das Individuum ein anderes, es hervorbringendes Wesen voraus; aber das hervorbringende steht deswegen nicht über, sondern unter dem hervorgebrachten. Das hervorbringende Wesen ist zwar die Ursache der Existenz und in so fern erstes Wesen, aber es ist auch zugleich bloßes Mittel und Stoff, Grundlage der Existenz eines andern Wesens und in so fern ein untergeordnetes Wesen. Das Kind verzehrt die Mutter, verwendet ihre Kräfte und Säfte zu seinem Besten, schminkt seine Wangen mit ihrem Blute. Und das Kind ist der Stolz der Mutter, sie setzt es über sich, unterordnet ihre Existenz, ihr Wohl der Existenz, dem Wohl des Kindes; selbst die thierische Mutter opfert das eigene Leben dem Leben ihrer Jungen auf. Die tiefste Schmach eines Wesens ist der Tod, aber der Grund des Todes die Zeugung. Zeugen heißt sich wegwerfen, sich gemein machen, sich unter die Menge verlieren, anderen Wesen seine Einzigkeit und Ausschließlichkeit aufopfern. Nichts ist widerspruchvoller, verkehrter und sinnloser, als von einem höchsten, vollkommensten geistigen Wesen die natürlichen Wesen hervorbringen zu lassen. Dieser Procedur zufolge müßten consequenter Weise, denn das Geschöpf ist ja ein Abbild des Schöpfers, auch die Menschenkinder nicht aus dem niedrigen, so tiefgestellten Organ der Gebärmutter, sondern aus dem höchsten organischen Wesen, dem Kopf entspringen.

20.

Die alten Griechen leiteten alle Quellen, Brunnen, Ströme, Seen, Meere von dem Okeanos, dem Weltstrom oder Weltmeer ab, und die alten Perser ließen alle Berge der Erde aus dem Berge Alborby

entſpringen. Iſt die Ableitung aller Weſen von einem vollkommenen Weſen beſſeren Sinnes, anderer Art? Nein! ſie beruht ganz auf derſelben Denkart. Wie der Albordy ein Berg iſt ſo gut, als die aus ihm entſtandenen Berge, ſo iſt auch das göttliche Weſen als der Urquell der abgeleiteten Weſen ſo gut ein Weſen wie dieſe, der Gattung nach nicht von ihnen unterſchieden; wie aber der Berg Albordy dadurch ſich von allen andern Bergen auszeichnet, daß er die Eigenſchaften derſelben im eminenten Sinn, d. h. in einem von der Phantaſie aufs Höchſte, bis in den Himmel, über Sonne, Mond und Sterne hinauf geſteigerten Grade beſitzt, ſo unterſcheidet ſich auch das göttliche Urweſen von allen andern Weſen dadurch, daß es die Eigenſchaften derſelben im allerhöchſten Grade, in ſchrankenloſem, unendlichem Sinne beſitzt. So wenig aber ein uranfängliches Waſſer der Quell der vielen verſchiedenen Gewäſſer, ein uranfänglicher Berg der Urſprung der vielen verſchiedenen Berge iſt, ſo wenig iſt ein uranfängliches Weſen der Urquell der vielen verſchiednen Weſen. Unfruchtbar iſt die Einheit, fruchtbar nur der Dualismus, der Gegenſatz, der Unterſchied. Was die Berge erzeugt, iſt nicht nur ein von den Bergen Unterſchiedenes, ſondern in ſich ſelbſt ſehr Verſchiedenartiges, desgleichen was das Waſſer erzeugt, ſind nicht nur vom Waſſer ſelbſt, ſondern auch unter einander verſchiedene, ja entgegengeſetzte Stoffe. Wie ſich Geiſt, Witz, Scharfſinn, Urtheil nur am Gegenſatz, nur im Conflict entwickelt und erzeugt, ſo erzeugte ſich auch das Leben nur im Conflict unterſchiedener, ja entgegengeſetzter Stoffe, Kräfte und Weſen.

21.

„Wer das Ohr gemacht hat, wie ſollte der nicht hören? wer das Auge gemacht, wie ſollte der nicht ſehen?“ Dieſe bibliſche oder theiſtiſche Ableitung des hörenden und ſehenden Weſens von einem ſehenden und hörenden Weſen, in unſerer modernen, philoſophiſchen Sprache ausgedrückt: des geiſtigen, ſubjectiven Weſens von einem ſelbſt wieder geiſtigen, ſubjectiven Weſen beruht auf demſelben Fundament, ſagt

ganz daſſelbe, als die bibliſche Erklärung des Regens aus himmliſchen, über oder in den Wolken aufgehäuften Waſſerſammlungen, als die perſiſche Ableitung der Berge von dem Urberge Alborby, als die griechiſche Erklärung der Quellen und Flüſſe aus dem Okeanos. Waſſer vom Waſſer, aber einem unendlich großen, allumfaſſenden Waſſer, Berge vom Berge, aber einem unendlichen, allumfaſſenden Berge; ſo Geiſt vom Geiſt, Leben vom Leben, Auge vom Auge, aber einem unendlichen, allumfaſſenden Auge, Leben und Geiſte.

22.

Den Kindern gibt man auf die Frage, woher die Kindlein kommen, bei uns dieſe „Erklärung", daß ſie die Amme aus einem Brunnen holt, wo die Kindlein wie Fiſche herumſchwimmen. Nicht anders iſt die Erklärung, die uns die Theologie von dem Urſprung der organiſchen oder überhaupt natürlichen Weſen gibt. Gott iſt der tiefe oder ſchöne Brunnen der Phantaſie, in dem alle Realitäten, alle Vollkommenheiten, alle Kräfte enthalten ſind, alle Dinge folglich ſchon fertig wie Fiſchlein herumſchwimmen; die Theologie iſt die Amme, die ſie aus dieſem Brunnen hervorholt, aber die Hauptperſon, die Natur, die Mutter, die mit Schmerzen die Kindlein gebiert, die ſie neun Monate lang unter ihrem Herzen trägt, bleibt bei dieſer urſprünglich kindlichen, jetzt aber kindiſchen Erklärung ganz außer dem Spiele. Allerdings iſt dieſe Erklärung ſchöner, gemüthlicher, leichter, faßlicher und den Kindern Gottes einleuchtender, als die natürliche, die nur allmälig durch unzählige Hinderniſſe hindurch aus dem Dunkel zum Lichte emporbringt. Aber auch die Erklärung unſerer frommen Väter von Hagelſchlag, Viehſeuchen, Dürre und Donnerwettern durch Wettermacher, Zauberer, Hexen iſt weit „poetiſcher", leichter und noch heute ungebildeten Menſchen einleuchtender, als die Erklärung dieſer Erſcheinungen aus natürlichen Urſachen.

23.

„Der Urſprung des Lebens iſt unerklärlich und unbegreiflich;“ es ſei; aber dieſe Unbegreiflichkeit berechtigt Dich nicht zu den abergläubiſchen Conſequenzen, welche die Theologie aus den Lücken des menſchlichen Wiſſens zieht, berechtigt Dich nicht, über das Gebiet der natürlichen Urſachen auszuſchweifen, denn Du kannſt nur ſagen: ich kann nicht aus dieſen mir bekannten natürlichen Erſcheinungen und Urſachen oder aus ihnen, wie ſie mir bis jetzt bekannt ſind, das Leben erklären, aber nicht: es iſt ſchlechterdings, überhaupt nicht aus der Natur erklärbar, ohne Dir anzumaßen, den Ocean der Natur bereits bis auf den letzten Tropfen erſchöpft zu haben, berechtigt Dich nicht, durch die Annahme erdichteter Weſen das Unerklärliche zu erklären, berechtigt Dich nicht, durch eine nichts erklärende Erklärung Dich und Andere zu täuſchen und zu belügen, berechtigt Dich nicht, Dein Nichtwiſſen natürlicher, materieller Urſachen in ein Nichtſein ſolcher Urſachen zu verwandeln, Deine Ignoranz zu vergöttern, zu perſonificiren, zu vergegenſtändlichen in einem Weſen, welches dieſe Ignoranz aufheben ſoll, und doch nichts anders ausdrückt, als die Natur dieſer Deiner Ignoranz, als den Mangel poſitiver, materieller Erklärungsgründe. Denn was iſt das immaterielle, un- oder nicht körperliche, nicht natürliche, nicht weltliche Weſen, woraus Du Dir das Leben erklärſt, anders als eben der präciſe Ausdruck von der intellectuellen Abweſenheit materieller, körperlicher, natürlicher, kosmiſcher Urſachen? Aber ſtatt ſo ehrlich und beſcheiden zu ſein, ſchlechtweg zu ſagen: ich weiß keinen Grund, ich kann es nicht erklären, mir fehlen die Data, die Materialien, verwandelſt Du dieſe Mängel, dieſe Negationen, dieſe Leerheiten, Deines Kopfs vermittelſt der Phantaſie in poſitive Weſen, in Weſen, die immaterielle, d. h. keine materiellen, keine natürlichen Weſen ſind, weil Du keine materiellen, keine natürlichen Urſachen weißt.

Die Ignoranz begnügt ſich übrigens mit immateriellen, unkörperlichen, nicht natürlichen Weſen, aber ihre unzertrennliche Gefährtin, die üppige Phantaſie, die es immer nur mit höchſten und allerhöchſten und überhöchſten Weſen zu thun hat, erhebt ſogleich dieſe armen Geſchöpfe der Ignoranz in den Rang von übermateriellen, übernatürlichen Weſen.

24.

Die Vorſtellung, daß die Natur ſelbſt, die Welt überhaupt, das Univerſum einen wirklichen Anfang habe, daß alſo einſt keine Natur, keine Welt, kein Univerſum geweſen, iſt eine kleinliche Vorſtellung, die nur da dem Menſchen einleuchtet, wo er eine kleinliche, beſchränkte Vorſtellung von der Welt hat, — iſt eine ſinn- und bodenloſe Einbildung — die Einbildung, daß einſt nichts Wirkliches geweſen iſt, denn der Inbegriff aller Realität, Wirklichkeit iſt eben die Welt oder Natur. Alle Eigenſchaften oder Beſtimmungen Gottes, die ihn zu einem gegenſtändlichen, wirklichen Weſen machen, ſind ſelbſt nur von der Natur abſtrahirte, die Natur vorausſetzende, die Natur ausdrükkende Eigenſchaften — Eigenſchaften alſo, die wegfallen, wenn die Natur wegfällt. Allerdings bleibt Dir auch dann noch, wenn Du von der Natur abſtrahirſt, wenn Du in Gedanken oder in der Einbildung ihre Exiſtenz aufhebſt, d. h. Deine Augen zudrückſt, alle beſtimmten ſinnlichen Bilder von den Naturgegenſtänden in Dir auslöſcheſt, die Natur alſo nicht ſinnlich (nicht in concreto, wie die Philoſophen ſagen) vorſtellſt, ein Weſen, ein Inbegriff von Eigenſchaften, wie Unendlichkeit, Macht, Einheit, Nothwendigkeit, Ewigkeit übrig; aber dieſes nach Abzug aller ſinnfälligen Eigenſchaften und Erſcheinungen übrig bleibende Weſen iſt eben nichts anders, als das abgezogne Weſen der Natur oder die Natur in abstracto, in Gedanken. Und Deine Ableitung der Natur oder Welt von Gott iſt daher in dieſer Beziehung nichts anders, als die Ableitung des ſinnlichen, wirklichen Weſens der Natur von ihrem ab-

ſtracten, gedachten, nur in der Vorſtellung, nur im Gedanken exiſtirenden Weſen — eine Ableitung, die Dir deswegen vernünftig erſcheint, weil Du im Denken ſtets das Abſtracte, Allgemeine als das dem Denken Nähere, folglich dem Gedanken nach Höhere und Frühere dem Einzelnen, Wirklichen, Concreten vorausſetzeſt, obgleich es in der Wirklichkeit gerade umgekehrt, die Natur früher als Gott d. h. das Concrete früher als das Abſtracte, das Sinnliche früher als das Gedachte iſt. In der Wirklichkeit, wo es nur natürlich zugeht, folgt die Copie auf das Original, das Bild auf die Sache, der Gedanke auf den Gegenſtand; aber auf dem übernatürlichen, wunderlichen Gebiet der Theologie folgt das Original auf die Copie, die Sache auf das Bild. „Es iſt wunderlich, ſagt der heilige Auguſtin, aber doch wahr, daß dieſe Welt uns nicht bekannt ſein könnte, wenn ſie nicht wäre, aber nicht ſein könnte, wenn ſie Gott nicht bekannt wäre.“ Das heißt eben: die Welt wird eher gewußt, gedacht, als ſie wirklich iſt; ja ſie iſt nur, weil ſie gedacht wurde, das Sein iſt eine Folge des Wiſſens oder Denkens, das Original eine Folge der Copie, das Weſen eine Folge des Bildes.

25.

Wenn man die Welt oder Natur auf abſtracte Beſtimmungen reducirt, wenn man ſie zu einem metaphyſiſchen Ding, alſo zu einem bloßen Gedankending macht, und dieſe abſtracte Welt nun für die wirkliche Welt nimmt, ſo iſt es eine logiſche Nothwendigkeit, ſie als endlich zu denken. Die Welt iſt uns nicht gegeben durch das Denken, wenigſtens das meta- und hyperphyſiſche, von der wirklichen Welt abſtrahirende, in dieſe Abſtraction ſein wahres, höchſtes Weſen ſetzende Denken; ſie iſt uns gegeben durch das Leben, durch die Anſchauung, durch die Sinne. Für ein abſtractes, nur denkendes Weſen exiſtirt kein Licht, denn es hat keine Augen, keine Wärme, denn es hat kein Gefühl, exiſtirt überhaupt keine Welt, denn es hat keine Organe für ſie, exiſtirt

eigentlich gar Nichts. Die Welt ist also nur dadurch uns gegeben, daß wir keine logischen oder metaphysischen Wesen, daß wir andre Wesen, daß wir mehr sind, als nur Logiker und Metaphysiker. Aber gerade dieses Plus erscheint dem metaphysischen Denker als ein Minus, diese Negation des Denkens als absolute Negation. Die Natur ist für ihn nichts weiter, als das Entgegengesetzte, das „Andre des Geistes." Diese nur negative und abstracte Bestimmung macht er zu ihrer positiven, zu ihrem Wesen. Es ist daher ein Widerspruch, das Ding oder vielmehr Unding, das nur die Negation des Denkens, das ein gedachtes, seiner Natur nach aber sinnliches, dem Denken, dem Geiste widersprechendes Ding ist, als ein positives Wesen zu denken. Das Denkwesen ist dem Denker das wahre Wesen; es versteht sich also von selbst, daß das Wesen, welches kein Denkwesen ist, auch kein wahres, ewiges, ursprüngliches Wesen ist. Es ist schon ein Widerspruch für den Geist, nur das Andre seiner selbst zu denken; er ist nur in Harmonie mit sich, nur in seinem Esse, wenn er nur sich selbst — Standpunkt der Speculation — oder wenigstens — Standpunkt des Theismus — ein Wesen denkt, welches nichts andres ausdrückt, als das Wesen des Denkens, welches nur durch das Denken gegeben, also an sich selbst nur ein, wenigstens passives, Denkwesen ist. So verschwindet die Natur in Nichts. Aber gleichwohl ist sie, trotz dem, daß sie nicht sein kann und nicht sein soll. Wie erklärt sich also der Metaphysiker ihr Dasein? durch eine scheinbar freiwillige, in Wahrheit aber seinem innersten Wesen widersprechende, nur aufgenöthigte Selbstentäußerung, Selbstnegation, Selbstverläugnung des Geistes. Allein, wenn die Natur auf dem Standpunkt des abstracten Denkens in Nichts verschwindet, so verschwindet dagegen auf dem Standpunkt der wirklichen Weltanschauung dieser weltschöpferische Geist in Nichts. Auf diesem Standpunkt erweisen sich alle Deductionen der Welt aus Gott, der Natur aus dem Geiste, der Physik aus der Metaphysik, des Wirklichen aus dem Abstracten als logische Spiele.

26.

Die Natur ist der erste und fundamentale Gegenstand der Religion, aber sie ist selbst da, wo sie unmittelbarer Gegenstand religiöser Verehrung ist, wie in den Naturreligionen, nicht Gegenstand *als Natur*, d. h. in der Weise, in dem Sinne, in welchem wir sie auf dem Standpunkt des Theismus oder der Philosophie und Naturwissenschaft anschauen. Die Natur ist vielmehr dem Menschen ursprünglich — da eben, wo sie mit religiösen Augen angeschaut wird — Gegenstand als *das, was er selbst ist*, als ein persönliches, lebendiges, empfindendes Wesen. Der Mensch unterscheidet sich ursprünglich nicht von der Natur, folglich auch nicht die Natur von sich; er macht daher die Empfindungen, die ein Gegenstand der Natur in ihm erregt, unmittelbar zu Beschaffenheiten des Gegenstands selbst. Die wohlthuenden, guten Empfindungen und Affecte verursacht das gute, wohlthuende Wesen der Natur; die schlimmen, wehethuenden Empfindungen, Hitze, Kälte, Hunger, Schmerz, Krankheit ein böses Wesen, oder wenigstens die Natur im Zustande des Böseseins, des Uebelwollens, des Zorns. So macht der Mensch unwillkürlich und unbewußt — d. i. nothwendig, obwohl diese Nothwendigkeit nur eine relative, historische ist — das Naturwesen zu einem *Gemüthswesen*, einem *subjectiven*, d. i. *menschlichen Wesen*. Kein Wunder, daß er sie dann auch ausdrücklich, mit Wissen und Willen zu einem Gegenstande der Religion, des Gebets, d. h. zu einem durch das Gemüth des Menschen, seine Bitten, seine Dienstleistungen bestimmbaren Gegenstand macht. Der Mensch hat ja schon dadurch die Natur sich willfährig gemacht, sich unterworfen, daß er sie seinem Gemüthe assimilirt, seinen Leidenschaften unterworfen hat. Der ungebildete Naturmensch legt übrigens der Natur nicht nur menschliche Beweggründe, Triebe und Leidenschaften unter; er erblickt sogar in den Naturkörpern wirkliche Menschen. So halten die Indianer am Orenoko die Sonne, Mond und Sterne für Menschen

— „dieſe da oben, ſagen ſie, ſind Menſchen wie wir" — die Patagonier die Sterne für „ehemalige Indianer", die Grönländer Sonne, Mond und Sterne für „ihre Vorfahren, die bei einer beſondern Gelegenheit in den Himmel verſetzt wurden". So glaubten auch die alten Mexikaner, daß Sonne und Mond, die ſie als Götter verehrten, einſt Menſchen geweſen wären. Seht! ſo beſtätigen den im Weſen des Chriſtenthums ausgeſprochenen Satz, daß der Menſch in der Religion nur zu ſich ſelbſt ſich verhällt, ſein Gott nur ſein eigenes Weſen iſt, ſelbſt die rohſten, unterſten Arten der Religion, wo der Menſch die dem Menſchen fernſten, unähnlichſten Dinge, Sterne, Steine, Bäume, ja ſogar Krebsſcheeren, Schneckenhäuſer verehrt, denn er verehrt ſie nur, weil er ſich ſelbſt in ſie hineinlegt, ſie als ſolche Weſen oder wenigſtens von ſolchen Weſen erfüllt denkt, wie er ſelbſt iſt. Die Religion ſtellt daher den merkwürdigen, aber ſehr begreiflichen, ja nothwendigen Widerſpruch dar, daß, während ſie auf dem theiſtiſchen oder anthropologiſchen Standpunkt das menſchliche Weſen deswegen als göttliches verehrt, weil es ihr als ein vom Menſchen unterſchiedenes, als ein nicht menſchliches Weſen erſcheint, ſie umgekehrt auf dem naturaliſtiſchen Standpunkt das nicht menſchliche Weſen deswegen als göttliches Weſen verehrt, weil es ihr als ein menſchliches erſcheint.

27.

Die Veränderlichkeit der Natur, namentlich in den Erſcheinungen, welche am meiſten den Menſchen ſeine Abhängigkeit von ihr fühlen laſſen, iſt der Hauptgrund, warum ſie dem Menſchen als ein menſchliches, willkürliches Weſen erſcheint und von ihm religiös verehrt wird. Wenn die Sonne immer am Himmel ſtände, ſo würde ſie nie das Feuer des religiöſen Affects im Menſchen entzündet haben. Erſt als ſie ihm aus den Augen entſchwunden war, und den Schrekken der Nacht über ihn verhängt hatte, und dann wieder am Himmel

ſich zeigte, erſt da ſank er auf die Kniee vor ihr nieder, überwältigt von der Freude über ihre unerwartete Wiederkunft. So begrüßten die alten Apalachiten in Florida mit Lobgeſängen die Sonne beim Auf- und Untergang, und baten ſie zugleich, daß ſie zur gehörigen Zeit wiederkehren und ſie mit ihrem Lichte erfreuen möchte. Wenn die Erde immerfort Früchte trüge, wo wäre ein Grund zu religiöſen Saat- und Erndtefeſten? Nur dadurch, daß ſie bald ihren Schooß öffnet, bald wieder verſchließt, erſcheinen ihre Früchte als freiwillige, zu Dank verpflichtende Gaben. Nur der Wechſel der Natur macht den Menſchen unſicher, demüthig, religiös. Es iſt ungewiß, ob das Wetter mir morgen zu meinem Unternehmen günſtig iſt, ungewiß, ob ich erndte, was ich ſäe; ich kann alſo nicht auf die Gaben der Natur wie auf einen ſchuldigen Tribut oder eine unausbleibliche Folge rechnen und pochen. Wo aber die mathematiſche Gewißheit ausgeht, da hebt — ſelbſt heutigen Tags noch in ſchwachen Köpfen — die Theologie an. Religion iſt Anſchauung des Nothwendigen — im Beſondern Zufälligen — als eines Willkürlichen, Freiwilligen. Die entgegengeſetzte Geſinnung, die Geſinnung der Irreligioſität und Gottloſigkeit ſtellt dagegen der Cyclop des Euripides dar, wenn er ſagt: „die Erde muß, ſie mag wollen oder nicht, Gras zur Ernährung meiner Heerde hervorbringen.“

28.

Das Gefühl der Abhängigkeit von der Natur in Verbindung mit der Vorſtellug der Natur als eines willkürlich thätigen, perſönlichen Weſens iſt der Grund des Opfers, des weſentlichſten Actes der Naturreligionen. Die Abhängigkeit von der Natur empfinde ich beſonders im Bedürfniß derſelben. Das Bedürfniß iſt das Gefühl und der Ausdruck meines Nichtſeins ohne die Natur; aber unzertrennlich vom Bedürfniß iſt der Genuß, das entgegengeſetzte Gefühl, das Gefühl meines Selbſtſeins, meiner Selbſtändigkeit im Unterſchiede von der Natur. Das Bedürfniß iſt daher gottesfürchtig, demüthig, religiös, aber der Genuß hochmüthig, gottver-

geſſen, reſpectlos, frivol. Und dieſe Frivolität oder wenigſtens Reſpectloſigkeit des Genuſſes iſt eine practiſche Nothwendigkeit für den Menſchen, eine Nothwendigkeit, auf die ſich ſeine Exiſtenz gründet — eine Nothwendigkeit, die aber im directen Widerſpruch ſteht mit ſeinem theoretiſchen Reſpect vor der Natur als einem im Sinne des Menſchen lebendigen, egoiſtiſchen, empfindlichen Weſen, das ſich eben ſo wenig Etwas will gefallen und nehmen laſſen, als der Menſch. Die Aneignung oder Benützung der Natur erſcheint daher dem Menſchen gleichſam als eine Rechtsverletzung, als eine Aneignung fremden Eigenthums, als eine Frevelthat. Um daher ſein Gewiſſen und den in ſeiner Vorſtellung beleidigten Gegenſtand zu beſchwichtigen, um ihm zu zeigen, daß er aus Noth, nicht aus Uebermuth ihn beraubt hat, ſchmälert er ſich den Genuß, gibt er dem Gegenſtand Etwas von ſeinem entwendeten Eigenthum wieder zurück. So glaubten die Griechen, daß, wenn ein Baum gefällt würde, die Seele deſſelben, die Dryade wehklage und das Schickſal um Rache gegen den Frevler anrufe. So traute ſich kein Römer auf ſeinem Acker einen Hain umzuhauen, ohne ein junges Schwein zur Verſöhnung des Gottes oder der Göttin dieſes Hains zu opfern. So hängen die Oſtiaken, wenn ſie einen Bären erlegt haben, das Fell auf einen Baum, erweiſen demſelben allerlei Ehrenbezeugungen und entſchuldigen ſich aufs beſte bei dem Bären, daß ſie ihn getödtet haben. „Sie glauben dadurch den Schaden, den ihnen der Geiſt dieſes Thieres zufügen könnte, auf eine höfliche Art abzuwenden.“ So verſöhnen nordamerikaniſche Stämme durch ähnliche Ceremonien die Manen der getödteten Thiere. So war „unſeren Vorfahren der Ellhorn ein heiliger Baum, wo ſie aber denſelben unterhauen mußten, pflegten ſie vorher das Gebet zu thun: „Frau Ellhorn gib mir was von Deinem Holz, dann will ich Dir von meinem auch was geben, wenn es wächſt im Walde.“ So baten die Philippinen die Ebenen und Berge um Erlaubniß, wenn ſie über ſelbige reiſen wollten, und hielten es für ein Verbrechen, irgend einen alten Baum umzuhauen. Und der Brahmine traut ſich kaum, Waſſer

zu trinken und die Erde mit ſeinen Füßen zu betreten, weil mit jedem Fußtritt, jedem Schluck Waſſer empfindenden Weſen, Pflanzen und Thieren Schmerz und Tod bereitet wird, und muß daher Buße thun, „um den Tod der Geſchöpfe auszuſöhnen, die er wider ſein Wiſſen bei Tag oder bei Nacht vernichten möchte*).“

29.

Im Opfer verſinnlicht und concentrirt ſich das ganze Weſen der Religion. Der Grund des Opfers iſt das Abhängigkeitsgefühl — die Furcht, der Zweifel, die Ungewißheit des Erfolgs, der Zukunft, die Gewiſſenspein über eine begangne Sünde — aber das Reſultat, der Zweck des Opfers iſt das Selbſtgefühl — der Muth, der Genuß, die Gewißheit des Erfolgs, die Freiheit und Seligkeit. Als Knecht der Natur ſchreite ich zum Opfer; aber als Herr der Natur ſcheide ich vom Opfer. Das Gefühl der Abhängigkeit von der Natur iſt daher wohl der Grund; aber die Aufhebung dieſer Abhängigkeit, die Freiheit von der Natur iſt der Zweck der Religion. Oder: die Gottheit der Natur iſt wohl die Baſis, die Grundlage der Religion und zwar aller Religion, auch der chriſtlichen, aber die Gottheit des Menſchen iſt der Endzweck der Religion.

30.

Die Religion hat zu ihrer Vorausſetzung den Gegenſatz oder Widerſpruch zwiſchen Wollen und Können, Wünſchen und Erreichen, Abſicht und Erfolg, Vorſtellung und Wirklichkeit,

---

1) Es gehören hierher auch die vielen Anſtandsregeln, die in den alten Religionen der Menſch der Natur gegenüber beobachten muß, um ſie nicht zu verunreinigen und zu verletzen. So durfte z. B. kein Ormuzddiener die Erde mit bloßen Füßen betreten, weil die Erde heilig war, kein Grieche mit ungewaſchenen Händen durch einen Fluß gehen.

Denken und Sein. Im Wollen, Wünſchen, Vorſtellen iſt der Menſch unbeſchränkt, frei, allmächtig — Gott; aber im Können, Erreichen, in der Wirklichkeit bedingt, abhängig, beſchränkt — Menſch — Menſch im Sinne eines endlichen, Gott entgegengeſetzten Weſens. „Der Menſch denkts, Gott lenkts.“ „Der Menſch entwirft und Zeus vollendet es anders.“ Das Denken, das Wollen iſt mein; aber das, was ich will und denke, iſt nicht mein, iſt außer mir, hängt nicht von mir ab. Die Aufhebung dieſes Widerſpruchs oder Gegenſatzes iſt die Tendenz, der Zweck der Religion; und das Weſen eben, worin er aufgehoben iſt, worin das meinen Wünſchen und Vorſtellungen nach Mögliche, meinen Kräften nach aber für mich Unmögliche möglich oder vielmehr wirklich iſt — das iſt das göttliche Weſen.

31.

Das vom menſchlichen Willen und Wiſſen Unabhängige iſt die urſprüngliche, eigentliche, charakteriſtiſche Sache der Religion — die Sache Gottes. „Ich habe gepflanzet, ſagt der Apoſtel Paulus, Apollo hat begoſſen, aber Gott hat das Gedeihen gegeben. So iſt nun weder der da pflanzet, noch der da begießet etwas, ſondern Gott, der das Gedeihen gibt.“ Und Luther: „Wir ſollen . . . Gott loben und danken, daß er Korn wachſen läßt, und erkennen, daß es nicht unſere Arbeit, ſondern ſeines Seegens und ſeiner Gaben iſt, daß Korn und Wein und allerlei Früchte wachſen, davon wir eſſen und trinken und alle Nothdurft haben.“ Und Heſiod ſagt, daß der fleißige Landmann reichlich erndten wird, wenn Zeus ein gutes Ende gewährt. Das Ackern, das Säen und Begießen der Saat hängt alſo von mir ab, aber nicht das Gedeihen. Dieſes ſteht in Gottes Hand; darum heißet es: „an Gottes Segen iſt Alles gelegen.“ Aber was iſt Gott? Urſprünglich nichts andres, als die Natur oder das Weſen der Natur, aber als ein Gegenſtand des Gebetes, als ein erbittliches, folglich wollendes Weſen. Zeus iſt die

Urſache oder das Weſen der meteorologiſchen Naturerſcheinungen; aber darin liegt noch nicht ſein göttlicher, ſein religiöſer Charakter; auch der Nichtreligiöſe hat eine Urſache des Regens, des Donnerwetters, des Schnees. Dadurch und darin erſt iſt er Gott, daß er der Herr der meteorologiſchen Naturerſcheinungen iſt, daß dieſe Naturwirkungen von ſeinem Gutdünken abhängen, Willensacte ſind. Das vom Willen des Menſchen Unabhängige macht alſo die Religion auf Seiten des Gegenſtandes (objectiv) abhängig vom Willen Gottes; auf Seiten des Menſchen (ſubjectiv) aber abhängig vom Gebete, denn was vom Willen abhängt, iſt Gegenſtand des Gebetes, etwas Abänderliches, Erbittliches. „Lenkſam ſind ſelber die Götter. Dieſe vermag durch Räuchern und demuthsvolle Gelübde, durch Weinguß und Gedüft ein Sterblicher umzulenken.“

32.

Gegenſtand der Religion iſt, wenigſtens da, wo ſich der Menſch einmal über die unbeſchränkte Wahlfreiheit, Rathloſigkeit und Zufälligkeit des eigentlichen Fetiſchismus erhoben hat, nur oder doch hauptſächlich das, was Gegenſtand menſchlicher Zwecke und Bedürfniſſe iſt. Die dem Menſchen nothwendigſten Naturweſen genoſſen eben darum auch die allgemeinſte und vorzüglichſte religiöſe Verehrung. Was aber ein Gegenſtand menſchlicher Bedürfniſſe und Zwecke, iſt eben damit auch ein Gegenſtand menſchlicher Wünſche. Regen und Sonnenſchein iſt mir noth, wenn meine Saat gedeihen ſoll. Bei anhaltender Trockniß wünſche ich daher Regen, bei anhaltendem Regen Sonnenſchein. Der Wunſch iſt ein Verlangen, deſſen Befriedigung — wenn auch nicht immer an und für ſich ſelbſt, doch in dieſem Augenblick, in dieſen Umſtänden, dieſen Verhältniſſen, wenn auch nicht abſolut, doch ſo, wie es der Menſch auf dem Standpunkt der Religion wünſcht — nicht in meiner Gewalt iſt, ein Wille, aber ohne die Macht.

sich durchzusetzen. Allein was mein Leib, meine Kraft überhaupt nicht vermag, das vermag eben der Wunsch selbst. Was ich verlange, wünsche, das bezaubere, begeistere ich durch meine Wünsche*). Im Affect — und nur im Affect, im Gefühl wurzelt die Religion — setzt der Mensch sein Wesen außer sich, behandelt er das Leblose als Lebendiges, das Unwillkürliche als Willkürliches, beseelt er den Gegenstand mit seinen Seufzern, denn es ist ihm unmöglich, im Affect an ein gefühlloses Wesen sich zu wenden. Das Gefühl bleibt nicht auf der Mensur, die ihm der Verstand vorschreibt; es übersprudelt den Menschen; es ist ihm zu enge im Brustkasten; es muß sich der Außenwelt mittheilen, und dadurch das fühllose Wesen der Natur zu einem mitfühlenden Wesen machen. Die vom menschlichen Gefühl bezauberte, dem Gefühl entsprechende, assimilirte, also selbst gefühlvolle Natur ist die Natur, wie sie Gegenstand der Religion, göttliches Wesen ist. Der Wunsch ist der Ursprung, ist das Wesen selbst der Religion — das Wesen der Götter nichts anderes, als das Wesen des Wunsches**). Die Götter sind übermenschliche und übernatürliche Wesen; aber sind nicht auch die Wünsche übermenschliche und übernatürliche Wesen? Bin ich z. B. in meinem Wunsche, und meiner Phantasie noch ein Mensch, wenn ich ein unsterbliches, den Fesseln des irdischen Leibes entbundnes We-

*) „Wünschen heißt in der alten (deutschen) Sprache zaubern."

**) Die Götter sind die Segen verleihenden Wesen. Der Segen ist der Erfolg, die Frucht, der Zweck einer Handlung, der von mir unabhängig ist, aber gewünscht wird. „Segnen, sagt Luther, heißt eigentlich etwas Gutes wünschen." „Wenn wir segnen, so thun wir nichts mehr, denn daß wir Gutes wünschen, können aber das nicht geben, was wir wünschen, aber Gottes Segen klinget zur Mehrung und ist bald kräftig." Das heißt: die Menschen sind die wünschenden, die Götter die wunscherfüllenden Wesen. So ist selbst im gemeinen Leben das unzählige Mal vorkommende Wort: Gott, nichts anderes als der Ausdruck eines Wunsches. Gott gebe dir Kinder, d. h. ich wünsche dir Kinder, nur ist hier der Wunsch subjectiv, nicht religiös, pelagianisch, dort objectiv, darum religiös, augustinisch ausgedrückt.

ſen zu ſein wünſche? Nein! wer keine Wünſche hat, der hat auch keine Götter. Warum betonten die Griechen ſo ſehr die Unſterblichkeit und Seligkeit der Götter? weil ſie ſelbſt nicht ſterblich und unſelig ſein wollten. Wo Du keine Klagelieder über die Sterblichkeit und das Elend des Menſchen vernimmſt, da hörſt Du auch keine Lobgeſänge auf die unſterblichen und ſeligen Götter. Das Thränenwaſſer des Herzens nur verdunſtet im Himmel der Phantaſie in das Wolkengebilde des göttlichen Weſens. Aus dem Weltſtrom Okeanos leitet Homer die Götter ab; aber dieſer götterreiche Strom iſt in Wahrheit nur ein Erguß der menſchlichen Gefühle.

33.

Die irreligiöſen Erſcheinungen der Religion enthüllen am populärſten den Urſprung und das Weſen der Religion. So iſt es eine irreligiöſe, eben deswegen ſelbſt ſchon von den frommen Heiden mit dem bitterſten Tadel bemerkte Erſcheinung der Religion, daß die Menſchen insgemein nur im Unglück zu ihr ihre Zuflucht nehmen, an Gott ſich wenden und denken, aber gerade dieſe Erſcheinung führt uns an die Quelle der Religion ſelbſt. Im Unglück, in der Noth, ſei ſie nun ſeine eigne oder die Noth Anderer, macht der Menſch die ſchmerzliche Erfahrung, daß er nicht kann, was er will, daß ihm ſeine Hände gebunden ſind. Aber die Lähmung der Bewegungsnerven iſt nicht zugleich auch die Lähmung der Empfindungsnerven, die Feſſel meiner Leibeskräfte nicht zugleich auch die Feſſel meines Willens, meines Herzens. Im Gegentheil: je mehr mir die Hände gebunden ſind, deſto ungebundener ſind meine Wünſche, deſto heftiger meine Sehnſucht nach Erlöſung, deſto energiſcher mein Trieb nach Freiheit, mein Wille, nicht beſchränkt zu ſein. Die von der Macht der Noth auf den höchſten Grad geſteigerte, überreizte, übermenſchliche Macht des menſchlichen Herzens oder Willens iſt die Macht der Götter, für die es keine Noth und Schranken gibt. Die Götter können, was die Menſchen wünſchen,

d. h. sie vollziehen die Gesetze des menschlichen Herzens. Was die Menschen nur der Seele nach sind, das sind die Götter dem Leibe nach; was jene nur im Willen, nur in der Phantasie, nur im Herzen, also nur geistig vermögen, z. B. im Nu an einem entfernten Orte zu sein, das vermögen diese physisch. Die Götter sind die wohlbeleibten, verkörperten, verwirklichten Wünsche des Menschen — die aufgehobenen Naturschranken des menschlichen Herzens und Willens, Wesen des unbeschränkten Willens, Wesen, deren Leibeskräfte gleich sind den Willenskräften. Die irreligiöse Erscheinung von dieser übernatürlichen Macht der Religion ist die Zauberei der uncultivirten Völker, wo auf eine augenfällige Weise der bloße Wille des Manschen der über die Natur gebietende Gott ist. Wenn aber der Gott der Israeliten auf das Gebot Josuas der Sonne Stillstand gebietet, auf das Gebet des Elias regnen läßt, der Gott der Christen zum Beweis seiner Gottheit, d. h. seiner Macht, alle Wünsche des Menschen erfüllen zu können, durch sein bloßes Wort die stürmische See beruhigt, Kranke heilt, Todte erweckt, so ist hier eben so gut wie in der Zauberei der bloße Wille, der bloße Wunsch, das bloße Wort als eine die Natur beherrschende Macht ausgesprochen. Der Unterschied ist nur der, daß der Zauberer den Zweck der Religion auf irreligiöse, der Jude, der Christ auf religiöse Weise verwirklicht, indem jener in sich verlegt, was diese in Gott versetzen, jener zum Gegenstand eines ausdrücklichen Willens, eines Befehls macht, was diese zum Gegenstand eines stillen, ergebenen Willens, eines frommen Wunsches machen, kurz jener durch und für sich selbst thut, was diese durch und mit Gott thun. Aber der gemeine Spruch: quod quis per alium fecit, ipse fecisse putatur, d. h. was einer durch den Andern thut, das wird ihm als eigne That angerechnet, findet auch hier seine Anwendung: was einer durch Gott thut, das thut in Wahrheit er selbst..

34.

Die Religion hat — wenigſtens urſprünglich und in Beziehung auf die Natur — keine andere Aufgabe und Tendenz, als das unpopuläre und unheimliche Weſen der Natur in ein bekanntes, heimliches Weſen zu verwandeln, die für ſich ſelbſt unbeugſame, eiſenharte Natur in der Gluth des Herzens zum Behufe menſchlicher Zwecke zu erweichen — alſo denſelben Zweck, als die Bildung oder Cultur, deren Tendenz eben auch keine andere iſt, als die Natur theoretiſch zu einem verſtändlichen, praktiſch zu einem willfährigen, den menſchlichen Bedürfniſſen entſprechenden Weſen zu machen, nur mit dem Unterſchiede, daß was die Cultur durch Mittel und zwar der Natur ſelbſt abgelauſchte Mittel, die Religion ohne Mittel oder, was eins iſt, durch die übernatürlichen Mittel des Gebetes, des Glaubens, der Sacramente, der Zauberei bezweckt. Alles daher, was im Fortgang der Cultur des Menſchengeſchlechts Sache der Bildung, der Selbſtthätigkeit, der Anthropologie wurde, war anfänglich Sache der Religion oder Theologie, wie z. B. die Jurisprudenz (Ordalien, Bahrrecht, Rechtsorakel der Germanen), die Politik (Orakel der Griechen), die Arzneikunde, die noch heute bei den uncultivirten Völkern eine Sache der Religion iſt*). Freilich bleibt die Cultur ſtets hinter den Wünſchen der Religion zurück; denn ſie kann nicht die im Weſen begründeten Schranken des Menſchen aufheben. So bringt es die Cultur z. B. wohl zur Makrobiotik, aber nimmer zur Unſterblichkeit. Dieſe verbleibt als ein ſchrankenloſer, unrealiſirbarer Wunſch der Religion.

35.

In der Naturreligion wendet ſich der Menſch an einen Gegenſtand, der dem eigentlichen Willen und Sinn der Religion geradezu

*) In rohen Zeiten und rohen Völkern gegenüber iſt daher die Religion wohl ein Bildungsmittel der Menſchheit, aber in Zeiten der Bildung vertritt die Religion die Sache der Rohheit, der Alterthümlichkeit, iſt ſie die Feindin der Bildung.

widerſpricht; denn er opfert hier ſeine Gefühle einem an ſich gefühlloſen, ſeinen Verſtand einem an ſich verſtandloſen Weſen auf; er ſetzt über ſich, was er unter ſich haben möchte; er dient dem, was er beherrſchen will, verehrt, was er im Grunde verabſcheut, fleht das gerade um Hülfe an, wogegen er Hülfe ſucht. So opferten die Griechen in Titane den Winden, um ihre Wuth zu beſänftigen; ſo weihten die Römer dem Fieber einen Tempel, um es unſchädlich zu machen; ſo bitten die Tunguſen zur Zeit einer Epidemie andächtig und mit feierlichen Verbeugungen die Krankheit, ſie möchte an ihren Jurten vorübergehen (Pallas); ſo opfern die Widaher in Guinea dem ſtürmiſchen Meer, um es zu bewegen, ſich zu beruhigen und ſie nicht am Fiſchen zu verhindern; ſo wenden ſich die Indianer bei der Annäherung eines Sturms oder Ungewitters an den Mannitto (Geiſt, Gott, Weſen) der Luft, bei einer Fahrt über das Waſſer an den Mannitto der Gewäſſer, damit er alle Gefahr von ihnen abwenden möge; ſo verehren überhaupt viele Völker ausdrücklich nicht das gute, ſondern das böſe, wenigſtens ihnen als bös erſcheinende Weſen der Natur*). In der Naturreligion macht der Menſch ſeine Liebeserklärungen einer Bildſäule, einer Leiche; kein Wunder daher, daß er, um ſich Gehör zu verſchaffen, zu den verzweifelſten, wahnſinnigſten Mitteln ſeine Zuflucht nimmt, kein Wunder, daß er ſich entmenſcht, um die Natur menſchlich zu machen, daß er ſelbſt Menſchenblut vergießt, um ihr menſchliche Empfindungen einzuflößen. So glaubten die Nordgermanen ausdrücklich, „Blutopfer könnten hölzernen Götzen menſchliche Sprache und Empfindung, desgleichen den in den Blutopferhäuſern verehrten Steinen Sprache und die Gabe der Orakelertheilung verleihen.“ Aber vergeblich ſind alle Belebungsverſuche: die Natur antwortet nicht auf die Klagen und Fragen des Menſchen; ſie ſchleudert unerbittlich ihn auf ſich ſelbſt zurück.

*) Hierher gehört auch die Verehrung der ſchädlichen Thiere.

36.

So wie die Schranken, welche oder wenigstens wie sie der Mensch auf dem Standpunkt der Religion als Schranken sich vorstellt und fühlt, wie z. B. die Schranke, daß er nicht das Zukünftige weiß, nicht ewig lebt, nicht ununterbrochen und beschwerdelos glücklich ist, nicht einen Körper hat ohne Schwere, nicht wie die Götter fliegen, nicht wie Jehovah donnern, nicht seine Gestalt beliebig vergrößern oder unsichtbar machen, nicht, wie ein Engel, ohne sinnliche Bedürfnisse und Triebe leben kann, kurz nicht vermag, was er will oder wünscht, nur Schranken für die Vorstellung und Phantasie, in Wahrheit aber keine Schranken sind, weil sie nothwendig im Wesen, begründet sind, in der Natur der Sache liegen; so ist auch das von diesen Schranken freie, das unbeschränkte göttliche Wesen nur ein Wesen der Vorstellung, der Phantasie und des von der Phantasie beherrschten Gefühles oder Gemüthes. Was daher auch nur immer Gegenstand der Religion ist, sei es auch selbst ein Schneckenhaus oder Kieselstein, es ist der Religion nur Gegenstand als ein Wesen des Gemüths, der Vorstellung, der Phantasie. Hierin hat die Behauptung ihren Grund, daß die Menschen nicht die Steine, Thiere, Bäume, Flüsse selbst, sondern nur die Götter in ihnen, die Manittus, die Geister derselben verehren. Aber diese Geister der Naturwesen sind nichts anders, als die Vorstellungen, die Bilder von ihnen, oder sie als vorgestellte Wesen, als Wesen der Einbildungskraft im Unterschied von ihnen als wirklichen, sinnlichen Wesen, gleichwie die Geister der Todten nichts andres sind, als die aus der Erinnerung sich nicht verwischenden Vorstellungen und Bilder der Todten — die einst wirklichen Wesen als vorgestellte Wesen, die aber dem religiösen, d. h. ungebildeten, zwischen dem Gegenstande und der Vorstellung von ihm nicht unterscheidenden Menschen für wirkliche, selbstbestehende Wesen gelten. Die fromme, unwillkürliche Selbst-

täuſchung des Menſchen in der Religion iſt daher in der Naturreligion eine ſichtbare, augenfällige Wahrheit, denn der Menſch macht hier ſeinem religiöſen Gegenſtande Augen und Ohren, er weiß, er ſieht es, daß ſie gemachte, ſteinerne oder hölzerne Augen und Ohren ſind, und doch glaubt er, daß es wirkliche Augen und Ohren ſind. So hat der Menſch in der Religion die Augen nur dazu, um nicht zu ſehen, um ſtockblind, die Vernunft nur dazu, um nicht zu denken, um ſtockdumm zu ſein. Die Naturreligion iſt der ſinnfällige Widerſpruch zwiſchen der Vorſtellung und Wirklichkeit, zwiſchen der Einbildung und Wahrheit. Was in der Wirklichkeit ein todter Stein oder Klotz, iſt in ihrer Vorſtellung ein lebendiges Weſen, ſichtbar kein Gott, ſondern etwas ganz Andres, aber unſichtbar, dem Glauben nach ein Gott. Die Naturreligion iſt deswegen auch ſtets in Gefahr, aufs bitterſte enttäuſcht zu werden, denn es gehört nichts weiter dazu als ein Axthieb, um ſie z. B. zu überzeugen, daß kein Blut aus ihren verehrten Bäumen fließt, alſo kein lebendiges, göttliches Weſen in ihnen wohnt. Wie entzieht ſich nun aber die Religion dieſen groben Widerſprüchen und Enttäuſchungen, denen ſie ſich in der Verehrung der Natur ausſetzt? Nur dadurch, daß ſie ihren Gegenſtand ſelbſt zu einem unſichtbaren, überhaupt unſinnlichen macht, zu einem Weſen, das nur ein Gegenſtand des Glaubens, der Vorſtellung, Phantaſie, kurz des Geiſtes, alſo an ſich ſelbſt ein geiſtiges Weſen iſt.

37.

So wie der Menſch aus einem nur phyſikaliſchen Weſen ein politiſches, überhaupt ein ſich von der Natur unterſcheidendes, und auf ſich ſelbſt ſich concentrirendes Weſen wird, ſo wird auch ſein Gott aus einem nur phyſikaliſchen Weſen ein politiſches, von der Natur unterſchiedenes Weſen. Zur Unterſcheidung ſeines Weſens von der Natur und folglich zu einem von der Natur unterſchiedenen Gott

kommt daher der Menſch zunächſt nur durch ſeine Vereinigung mit andern Menſchen zu einem Gemeinweſen, wo ihm von den Naturmächten unterſchiedene, nur im Gedanken oder in der Vorſtellung exiſtirende Mächte, politiſche, moraliſche, abſtracte Mächte, die Macht des Geſetzes, der Meinung*), der Ehre, der Tugend Gegenſtand ſeines Bewußtſeins und Abhängigkeitsgefühles, die phyſikaliſche Exiſtenz des Menſchen ſeiner menſchlichen, bürgerlichen oder moraliſchen Exiſtenz untergeordnet, die Naturmacht, die Macht über Tod und Leben zu einem Attribut und Werkzeug der politiſchen oder moraliſchen Macht herabgeſetzt wird. Zeus iſt der Gott des Blitzes und Donners, aber er hat dieſe furchtbaren Waffen nur dazu in ſeinen Händen, um die Frevler an ſeinen Geboten, die Meineidigen, die Gewaltthätigen niederzuſchmettern. Zeus iſt der Vater der Könige, „von Zeus ſind die Könige.“ Mit Blitz und Donner unterſtützt alſo Zeus die Macht und Würde der Könige**). „Der König, heißt es in Menus Geſetzbuch, verbrennt gleichwie die Sonne Augen und Herzen, deswegen kann kein menſchliches Geſchöpf auf Erden ihn nur anſehn. Er iſt Feuer und Luft, er iſt Sonne und Mond, er iſt der Gott der peinlichen Geſetze. Das Feuer verzehrt nur einen Einzigen, der aus Sorgloſigkeit ihm zu nahe gekommen iſt, aber das Feuer eines Königs, wenn er zornig iſt, verbrennt eine ganze Familie mit all ihren

*) Bei Heſiod heißt es ausdrücklich: auch die Pheme (Ruf, Gerücht, öffentliche Meinung) iſt eine Gottheit.

**) Die urſprünglichen Könige ſind übrigens wohl zu unterſcheiden von den legitimen. Dieſe ſind, ungewöhnliche Fälle abgerechnet, gewöhnliche, für ſich ſelbſt bedeutungsleſe, jene aber waren ungewöhnliche, ausgezeichnete, geſchichtliche Individuen. Die Vergötterung ausgezeichneter Menſchen, namentlich nach ihrem Tode, iſt daher die natürlichſte Uebergangsſtufe von den eigentlichen naturaliſtiſchen Religionen zu den mythe- und anthropologiſchen, obwohl ſie auch gleichzeitig mit der Naturverehrung ſtattfinden kann. Die Verehrung ausgezeichneter Menſchen als Götter fällt übrigens keineswegs nur in fabelhafte Zeiten. So vergötterten die Schweden noch zur Zeit des Chriſtenthums ihren König Erich und brachten ihm nach ſeinem Tode Opfer dar.

Vieh und Gütern .... In ſeinem Muthe wohnt Eroberung und in ſeinem Zorne Tod.“ Eben ſo gebietet der Gott der Iſraeliten mit Blitz und Donner ſeinen Auserwählten, zu wandeln in allen Wegen, die er ihnen geboten hat, „auf daß ſie leben mögen und es ihnen wohl gehe und ſie lange leben im Lande.“ So verſchwindet die Macht der Natur als ſolcher und das Gefühl der Abhängigkeit von ihr vor der politiſchen oder moraliſchen Macht! Während den Sklaven der Natur der Glanz der Sonne ſo verblendet, daß er wie der katſchiniſche Tartar täglich zu ihr betet: „Schlag mich nicht todt,“ verblendet dagegen den politiſchen Sklaven der Glanz der königlichen Würde ſo ſehr, daß er vor ihr als einer göttlichen, weil über Tod und Leben gebietenden Macht niederfällt. Die Titel der römiſchen Kaiſer ſelbſt unter den Chriſten noch waren: „Eure Gottheit,“ „Eure Ewigkeit.“ Ja ſelbſt heutigen Tags noch ſind bei den Chriſten Heiligkeit und Majeſtät, die Titel und Eigenſchaften der Gottheit, Titel und Eigenſchaften der Könige. Die Chriſten entſchuldigen zwar dieſen politiſchen Götzendienſt mit der Vorſtellung, der König ſei nur der Stellvertreter Gottes auf Erden, Gott ſei der König der Könige. Allein dieſe Entſchuldigung iſt nur Selbſttäuſchung. Abgeſehen davon, daß die Macht des Königs eine höchſt empfindliche, unmittelbare, ſinnliche, ſich ſelbſt vertretende, die Macht des Königs der Könige nur eine mittelbare, vorgeſtellte iſt — Gott wird nur da als Regent der Welt, als königliches oder überhaupt politiſches Weſen beſtimmt und betrachtet, wo das königliche Weſen ſo den Menſchen einnimmt, beſtimmt und beherrſcht, daß es ihm für das höchſte Weſen gilt. „Brahma, ſagt Menu, bildete in Anfang der Zeit zu ſeinem Gebrauche den Genius der Strafe mit einem Körper von reinem Lichte als ſeinen eigenen Sohn, ja als den Urheber der peinlichen Gerechtigkeit, als den Beſchützer aller erſchaffenen Dinge. Aus Furcht vor der Strafe iſt dieſes Weltall im Stande ſein Glück zu genießen.“ So macht der Menſch ſelbſt die Strafen ſeines peinlichen Rechts zu göttlichen, weltbeherrſchenden Mächten, die peinliche

Halsgerichtsordnung zur Ordnung des Weltalls, den Criminalcoder zum Coder der Natur. Kein Wunder, daß er die Natur den wärmsten Antheil an seinen politischen Leiden und Leidenschaften nehmen läßt, ja selbst den Bestand der Welt von dem Bestand eines königlichen Throns oder päbstlichen Stuhls abhängig macht. Was für ihn von Wichtigkeit ist, das ist natürlich auch von Wichtigkeit für alle andern Wesen, was sein Auge trübt, das trübt auch den Glanz der Sonne, was sein Herz bewegt, das setzt auch Himmel und Erde in Bewegung — sein Wesen ist ihm das universale Wesen, das Wesen der Welt, das Wesen der Wesen.

38.

Woher kommt es, daß der Orient keine solche lebendige, fortschreitende Geschichte hat, wie der Occident? weil im Orient der Mensch nicht über dem Menschen die Natur, nicht über dem Glanz des menschlichen Auges den Glanz der Sterne und Edelsteine, nicht über dem rhetorischen „Blitz und Donner" den meteorologischen Blitz und Donner, nicht über dem Lauf der Tagesbegebenheiten den Lauf der Sonne und Gestirne, nicht über dem Wechsel der Mode den Wechsel der Jahreszeiten vergißt. Wohl wirft sich der Orientale selbst in den Staub nieder vor dem Glanz der königlichen, politischen Macht und Würde, aber dieser Glanz ist doch selbst nur ein Abglanz der Sonne und des Mondes; der König ist ihm nicht als ein irdisches, menschliches, sondern als ein himmlisches, göttliches Wesen Gegenstand. Neben einem Gotte aber verschwindet der Mensch; erst wo die Erde sich entgöttert, die Götter in den Himmel emporsteigen, aus wirklichen Wesen zu nur vorgestellten Wesen werden, erst da haben die Menschen Platz und Raum für sich, erst da können sie ungenirt als Menschen sich zeigen und geltend machen. Der Orientale verhält sich zum Occidentalen, wie der Landmann zum Städter. Jener ist abhängig von der Natur, dieser vom Menschen, jener richtet sich nach dem Stande des Barometers, dieser

nach dem Stande der Papiere, jener nach den ſich immer gleich bleibenden Zeichen des Thierkreiſes, dieſer nach den immer wechſelnden Zeichen der Ehre, Mode und Meinung. Nur die Städter machen darum Geſchichte; nur die menſchliche „Eitelkeit" iſt das Princip der Geſchichte. Nur wer die Macht der Natur der Macht der Meinung, ſein Leben ſeinem Namen, ſeine Exiſtenz im Leibe ſeiner Exiſtenz im Munde und Sinne der Nachwelt aufzuopfern vermag, nur der iſt fähig zu geſchichtlichen Thaten.

39.

Die Anrede des griechiſchen Komikers Anarandrides bei Athenäus an die Aegypter: „In Euere Geſellſchaft taug ich nicht, nicht ſind einſtimmig unſere Sitten und Geſetze, Ihr betet an den Ochſen, den ich den Göttern opfere, ein großer Gott iſt Euch der Aal, doch mir ein großer Leckerbiſſen, Ihr ſcheuet euch vor Schweinefleiſch, ich ſchmaus' es mit Vergnügen, Ihr ehrt den Hund, ich ſchlage ihn, wenn er mir wegſchnappt einen Biſſen, Ihr ſeid beſtürzt, wenn einer Katz' was fehlt, ich freue mich, und zieh ihr ab das Fell, Ihr macht Euch aus der Spitzmaus was, ich aber nichts" — dieſe Anrede charakteriſirt vortrefflich den Gegenſatz zwiſchen der gebundenen und ungebundenen, d. i. der religiöſen und irreligiöſen, freien, menſchlichen Anſchauung der Natur. Dort iſt die Natur ein Gegenſtand der Verehrung, hier des Genuſſes, dort iſt der Menſch für die Natur, hier die Natur für den Menſchen, dort Zweck, hier Mittel, dort über, hier unter dem Menſchen*). Dort iſt eben deswegen der Menſch excentriſch, außer ſich,

*) Ich ſetze hier die Griechen auf denſelben Standpunkt mit den Iſraeliten, während ich ſie im Weſen des Chriſtenthums dieſen entgegenſetze. Welch ein Widerſpruch! Mit Nichten; Dinge, die, mit ſich verglichen, ungleich ſind, fallen gegen ein Drittes gehalten zuſammen. Uebrigens gehört zum Genuß der Natur vor Allem auch der äſthetiſche, theoretiſche Genuß.

außer der Sphäre ſeiner Beſtimmung, die ihn nur auf ſich ſelbſt verweiſt, hier dagegen beſonnen, nüchtern, bei ſich, ſelbſtbewußt. Dort erniedrigt ſich conſequent der Menſch zum Beweis ſeiner naturreligiöſen Demuth ſelbſt bis zur Begattung mit den Thieren (Herodot); hier dagegen erhebt ſich der Menſch im Vollgefühl ſeiner Kraft und Würde zur Vermiſchung mit den Göttern zum ſchlagenden Beweiſe, daß auch ſelbſt in den himmliſchen Göttern kein anderes als menſchliches Blut rollt, daß das eigenthümliche ätheriſche Götterblut nur eine poetiſche Vorſtellung iſt, die in der Wirklichkeit, in der Praxis nicht Stich hält.

40.

Wie die Welt, die Natur dem Menſchen erſcheint, ſo iſt ſie, scilicet für ihn, nach ſeiner Vorſtellung; ſeine Gefühle, ſeine Vorſtellungen ſind ihm unmittelbar und unbewußt das Maß der Wahrheit und Wirklichkeit, und ſie erſcheint ihm eben ſo, wie er ſelbſt iſt. Sowie der Menſch zum Bewußtſein kommt, daß trotz Sonne und Mond, Himmel und Erde, Feuer und Waſſer, Pflanzen und Thieren zum Leben des Menſchen die Anwendung und zwar die richtige der eignen Kräfte nothwendig iſt, daß „mit Unrecht klagen die Sterblichen wider die Götter, ſie ſelber ſchaffen durch Unverſtand auch gegen Geſchick ſich das Elend," daß Laſter und Thorheit Krankheit, Unglück, Tod, Tugend und Weisheit dagegen Geſundheit, Leben und Glück zur Folge haben, folglich die das Schickſal des Menſchen beſtimmenden Mächte Verſtand und Wille ſind, ſo wie alſo der Menſch nicht mehr wie der Wilde ein nur vom Zufall augenblicklicher Eindrücke und Affecte beherrſchtes, ſondern durch Grundſätze, Weisheitsregeln, Vernunftgeſetze ſich beſtimmendes, ein denkendes, verſtändiges Weſen wird, ſo erſcheint, ſo iſt ihm auch die Natur, die Welt ein von Verſtand und Wille abhängiges beſtimmtes Weſen.

41.

Wo sich der Mensch mit Wille und Verstand über die Natur erhebt, Supranaturalist wird, da wird auch Gott ein supranaturalistisches Wesen. Wo sich der Mensch zum Herrscher aufwirft „über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über die ganze Erde und über alles Gewürm, das auf Erden kriechet," da ist ihm die Herrschaft über die Natur die *höchste Vorstellung*, das *höchste Wesen*, der Gegenstand seiner Verehrung, seiner Religion, daher der Mensch und Schöpfer der Natur, denn eine nothwendige Folge oder Voraussetzung vielmehr der Herrschaft ist die Schöpfung. Ist der Herr der Natur nicht zugleich ihr Urheber, so ist sie ja ihrem Ursprung und Dasein nach von ihm unabhängig, seine Macht beschränkt und mangelhaft — denn wenn er sie hätte machen *können*, warum sollte er sie nicht gemacht haben? — seine Herrschaft über sie nur eine *usurpirte*, keine angestammte, keine rechtmäßige. Nur was ich hervorbringe, mache, habe ich ja vollständig in meiner Gewalt. Erst aus der Autorschaft folgt das Eigenthumsrecht. Mein ist das Kind, weil ich sein Vater. Erst in der Schöpfung also bewahrheitet, verwirklicht, erschöpft sich die Herrschaft. Die Götter der Heiden waren wohl auch schon Herren der Natur, aber keine Schöpfer derselben, darum nur constitutionelle, beschränkte, in bestimmte Grenzen eingeschlossene, *nicht absolute Monarchen* der Natur, d. h. die *Heiden* waren noch nicht *absolute, unbedingte, radicale Supranaturalisten*.

42.

Die Theisten haben die Lehre von der Einheit Gottes für eine ihrem Ursprunge nach übernatürliche, geoffenbarte Lehre erklärt, ohne zu bedenken, daß der Mensch die Quelle des Monotheismus in sich selbst hat, daß der Grund der Einheit Gottes die Einheit des menschlichen Bewußt-

ſeins und Geiſtes iſt. In unendlicher Vielheit und Verſchiedenheit breitet ſich die Welt vor meinen Augen aus, aber gleichwohl umſpannt alle dieſe zahlloſen und verſchiedenen Dinge, Sonne, Mond und Sterne, Himmel und Erde, Nahes und Fernes, Gegenwärtiges und Abweſendes mein Geiſt, mein Kopf. Dieſes für den religiöſen, d. i. ungebildeten Menſchen wunderbare, übernatürliche, dieſes an keine Schranken der Zeit und des Orts gebundene, auf keine beſtimmte Gattung der Dinge eingeſchränkte, alle Dinge, alle Weſen, ohne ſelbſt ein Ding oder ſichtbares Weſen zu ſein, umfaſſende Weſen des menſchlichen Geiſtes oder Bewußtſeins iſt es, was der Monotheismus an die Spitze der Welt ſtellt und zu ihrer *Urſache* macht. *Gott ſpricht, Gott denkt die Welt, ſo iſt ſie*; Gott ſagt, ſie ſei nicht, Gott denkt und will ſie nicht, ſo iſt ſie nicht, d. h. ich kann in meinem Denken, meiner Vorſtellungs- oder Einbildungskraft alle Dinge, folglich auch die Welt ſelbſt nach Willkür kommen und verſchwinden, entſtehen und vergehen laſſen. Der Gott, der die Welt aus Nichts geſchaffen, und, wenn er will, wieder ins Nichts verſtößt, iſt nichts andres, als das *Weſen der menſchlichen Abſtractions- und Einbildungskraft*, in welcher ich beliebig mir die Welt als ſeiend oder nicht ſeiend vorſtellen, ihr Sein ſetzen oder aufheben kann. Dieſes *ſubjective Nichtſein*, dieſes Nichtſein der Welt in der Vorſtellung macht der Monotheismus zu ihrem *objectiven, wirklichen Nichtſein*. Der Polytheismus, die Naturreligion überhaupt macht die wirklichen Weſen zu vorgeſtellten Weſen, zu Weſen der Einbildung, der Monotheismus vorgeſtellte Weſen, Einbildungen, Gedanken zu wirklichen Weſen, oder vielmehr das Weſen der Vorſtellungs-, Denk- und Einbildungskraft zum wirklichſten, abſoluten, höchſten Weſen. Die Macht Gottes, ſagt ein Gottesgelehrter, erſtreckt ſich ſo weit, als ſich das Vorſtellungsvermögen des Menſchen erſtreckt, aber wo iſt die Grenze des Vorſtellungsvermögens? was iſt der Einbildungskraft unmöglich? Alles, was iſt, kann ich mir als nicht ſeiend, alles was nicht iſt, als wirk-

lich denken; ſo kann ich mir „dieſe" Welt als nicht ſeiend, unzählige andere Welten als wirklich vorſtellen. Das als wirklich Vorgeſtellte iſt das Mögliche. Gott aber iſt das Weſen, dem nichts unmöglich iſt, der Kraft nach der Schöpfer unzähliger Welten, der Inbegriff aller Möglichkeiten, aller Vorſtellbarkeiten, d. h. eben er iſt nichts andres, als das verwirklichte, vergegenſtändlichte, als wirkliches und zwar als das allerwirklichſte, als das abſolute Weſen gedachte oder vorgeſtellte Weſen des menſchlichen Einbildungs-, Denk- und Vorſtellungsvermögens.

43.

Der eigentliche Theismus oder Monotheismus entſpringt nur da, wo der Menſch die Natur deswegen, weil ſie ſich nicht nur zu ſeinen nothwendigen, organiſchen Lebensverrichtungen, ſondern auch zu ſeinen willkürlichen, bewußten Zwecken, Verrichtungen und Genüſſen willen- und bewußtlos verwenden läßt, nur auf ſich bezieht und dieſe Beziehung zu ihrem Weſen, ſich alſo zum Endzweck, zum Central- und Einheitspunkt*) der Natur macht. Wo die Natur ihren Zweck außer ſich hat, da hat ſie auch nothwendig ihren Grund und Anfang außer ſich; wo ſie nur für ein andres Weſen iſt, da iſt ſie auch nothwendig von einem andern Weſen, und zwar einem Weſen, deſſen Abſicht oder Zweck bei der Hervorbringung derſelben der Menſch als das die Natur genießende und zu ſeinem Beſten verwendende Weſen war. Der Anfang der Natur fällt daher nur da in Gott, wo das

*) Ein Kirchenvater nennt ausdrücklich den Menſchen, weil Gott in ihm das Univerſum in eine Einheit zuſammenfaſſen wollte und daher Alles in ihm als ſeinem Zweck ſich vereinige, Alles ſeinen Nutzen bezwecke, das Band aller Dinge, συνδέσμον ἁπάντων. Allerdings iſt auch der Menſch, als das individualiſirte Weſen der Natur, der Schluß derſelben, aber nicht in dem anti- und ſupranaturaliſtiſchen Sinne der Teleologie und Theologie.

Ende derſelben in den Menſchen fällt, oder die Lehre: Gott iſt der Schöpfer der Welt, hat ihren Grund und Sinn nur in der Lehre: der Menſch iſt der Zweck der Schöpfung. Schämt ihr Euch des Glaubens, daß die Welt für den Menſchen geſchaffen, gemacht iſt, o! ſo ſchämt Euch auch des Glaubens, daß ſie überhaupt geſchaffen, gemacht iſt. Wo geſchrieben ſteht: „Am Anfang ſchuf Gott Himmel und Erde," eben dort ſteht auch geſchrieben: „Gott machte zwei große Lichter und dazu auch Sterne und ſetzte ſie an die Veſte des Himmels, daß ſie ſchienen auf die Erde und den Tag und die Nacht regierten." Bezeichnet ihr den Glauben an den Menſchen als Zweck der Natur als menſchlichen Hochmuth, o! ſo bezeichnet doch auch den Glauben an einen Schöpfer der Natur als menſchlichen Hochmuth. Nur das Licht, das um des Menſchen willen leuchtet, iſt das Licht der Theologie, nur das Licht, das lediglich wegen des ſehenden Weſens da iſt, ſetzt auch als Urſache ein ſehendes Weſen voraus.

44.

Das geiſtige Weſen", welches der Menſch über die Natur und als das ſie begründende, ſchaffende Weſen ihr vorausſetzt, iſt nichts andres, als das geiſtige Weſen des Menſchen ſelbſt, das ihm aber deswegen als ein andres, von ihm unterſchiedenes und unvergleichliches Weſen erſcheint, weil er es zur Urſache der Natur macht, zur Urſache von Wirkungen, welche der menſchliche Geiſt, der menſchliche Wille und Verſtand nicht hervorbringen kann, weil er alſo mit dieſem geiſtigen, menſchlichen Weſen zugleich das vom menſchlichen Weſen unterſchiedene Weſen der Natur verbindet*).

*) Dieſe Verbindung oder Vermiſchung des „moraliſchen" und „phyſiſchen", des menſchlichen und nicht menſchlichen Weſens erzeugt ein drittes Weſen,

Der göttliche Geiſt iſt es, der das Gras wachſen läßt, das Kind im Mutterleibe bildet, die Sonne in ihrer Laufbahn hält und bewegt, die Berge aufthürmt, den Winden gebietet, das Meer in ſeine Grenzen einſchließt. Was iſt gegen dieſen Geiſt der menſchliche Geiſt! wie klein, wie beſchränkt, wie nichtig! Wenn daher der Rationaliſt die Menſchwerdung Gottes, die Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Natur verwirft, ſo kommt das hauptſächlich nur daher, daß ihm *hinter* ſeinem Gotte nichts Andres im Kopfe ſpukt, als die Natur, namentlich die Natur, wie ſie durch das Teleskop der Aſtronomie dem menſchlichen Auge aufgeſchloſſen wurde. Wie ſollte, ruft er entrüſtet aus, jenes große, unendliche, univerſale Weſen, das nur in dem großen, unendlichen Univerſum ſeine entſprechende Darſtellung und Wirkung hat, um des Menſchen willen auf die Erde kommen, die doch vor der unermeßlichen Größe und Fülle des Weltalls in Nichts verſchwindet? Welche unwürdige, kleinliche, „menſchliche" Vorſtellung! Gott auf die Erde concentriren, Gott in den Menſchen verſenken, heißt den Ocean in einen Tropfen, den Saturnusring in einen Fingerring faſſen wollen. Allerdings iſt es eine beſchränkte Vorſtellung, daß das Weſen der Welt nur auf die Erde oder den Menſchen beſchränkt, die Natur nur um ſeinet willen iſt, die Sonne nur um des menſchlichen Auges willen leuchtet. Aber Du ſiehſt nicht, kurzſichtiger Rationaliſt, daß das, was ſich in Dir wider die Vereinigung Gottes mit dem Menſchen ſträubt, was Dir dieſe Vereinigung als einen unſinnigen Widerſpruch erſcheinen läßt, nicht die Vorſtellung Gottes, ſondern *der Natur* oder Welt iſt; Du ſiehſt nicht, daß der Vereinigungspunkt, das Tertium comparationis zwiſchen Gott und Menſch nicht das Weſen iſt, dem Du die Macht und Wirkungen der Natur, ſeis nun mittelbar oder

---

welches weder Natur, noch Menſch iſt, aber an beiden amphibienartig Theil hat, und eben wegen dieſer ſeiner Sphinxnatur der Abgott der Myſtik und Speculation iſt.

unmittelbar, zuſchreibſt, ſondern vielmehr das Weſen, welches ſieht, und hört, weil Du ſiehſt und hörſt, Bewußtſein, Verſtand und Willen hat, weil Du ſie haſt, das Weſen alſo, welches Du von der Natur unterſcheideſt, weil und wie Du Dich ſelbſt von ihr unterſcheideſt. Was kannſt Du alſo dagegen haben, wenn Dir dieſes menſchliche Weſen endlich als wirklicher Menſch vor die Augen tritt? wie kannſt Du die Conſequenz verwerfen, wenn Du das Princip derſelben feſthälſt? wie den Sohn verläugnen, wenn Du den Vater anerkennſt? Iſt Dir der Gottmenſch ein Geſchöpf der menſchlichen Phantaſie und Selbſtvergötterung, ſo erkenne auch in dem Schöpfer der Natur ein Geſchöpf der menſchlichen Einbildungskraft und Selbſterhebung über die Natur. Willſt Du ein Weſen ohne alle Anthropomorphismen, ohne alle menſchliche Zuſätze, ſie ſeien nun Zuſätze des Verſtandes oder Herzens oder der Phantaſie, ſo ſei ſo muthig und conſequent, Gott überhaupt aufzugeben und Dich nur auf die pure, blanke, gottloſe Natur als die letzte Baſis Deiner Exiſtenz zu berufen und zu ſtützen. So lange Du einen Unterſchied Gottes von der Natur beſtehen läßt, ſo lange läßt Du einen menſchlichen Unterſchied beſtehen, ſo lange verkörperſt Du in Gott nur Deinen eignen Unterſchied, ſo lange vergötterſt Du in dem Urweſen nur Dein eigenes Weſen; denn wie Du zum Unterſchiede vom menſchlichen Weſen kein anderes Weſen haſt und kennſt, als die Natur, ſo haſt und kennſt Du umgekehrt zum Unterſchiede von der Natur kein anderes Weſen, als das menſchliche.

45.

Die Anſchauung des menſchlichen Weſens als eines vom Menſchen unterſchiedenen, gegenſtändlichen Weſens, oder kurzweg: die Vergegenſtändlichung des menſchlichen Weſens hat zur Vorausſetzung die Vermenſchlichung des vom Menſchen unterſchiedenen, gegenſtändlichen Weſens oder die Anſchauung der Natur als eines

menſchlichen Weſens*). Wille und Verſtand erſcheinen daher dem Menſchen nur deswegen als die Grundkräfte oder Urſachen der Natur, weil ihm die unabſichtlichen Wirkungen der Natur im Lichte ſeines Verſtandes als abſichtliche, als Zwecke, die Natur alſo als ein ſelbſt verſtändiges Weſen oder doch wenigſtens als eine reine Verſtandesſache erſcheint. Wie Alles geſehen wird von der Sonne — der Sonnengott, „Helios hört und ſieht Alles" — weil der Menſch im Sonnenlichte Alles ſieht, ſo iſt Alles an ſich ſelbſt ein Gedachtes, weil der Menſch es denkt, ein Verſtandeswerk, weil für ihn ein Verſtandesobject. Weil er die Sterne und ihre Abſtände von einander ausmißt, ſo ſind ſie ausgemeſſen; weil er zur Erkenntniß der Natur Mathematik anwendet, ſo iſt ſie auch zur Hervorbringung derſelben angewandt worden; weil er das Ziel einer Bewegung, das Reſultat einer Entwickelung, die Verrichtung eines Organs vorausſieht, ſo iſt ſie auch per se eine vorhergeſehene; weil er von der Lage oder Richtung eines Weltkörpers ſich das Gegentheil, ja unzählig andere Richtungen vorſtellen kann, aber bemerkt, daß, wenn dieſe Richtung wegfiele, auch zugleich eine Reihe fruchtbarer, wohlthätiger Folgen wegfiele, und daher dieſe Folgenreihe als den Grund denkt, warum gerade dieſe und keine andere Richtung iſt, ſo iſt ſie auch wirklich und urſprünglich lediglich aus Rückſicht ihrer wohlthätigen Folgen aus der Menge anderer Richtungen, die gleichwohl nur im Kopfe des Menſchen exiſtiren, mit bewundernswürdiger Weisheit ausgewählt worden. So iſt dem Menſchen und zwar unmittelbar, ohne Unterſcheidung, das Princip des Erkennens

*) Von dieſem Standpunkte aus betrachtet, iſt daher der Schöpfer der Natur nichts anderes, als das vermittelſt der Abſtraction von der wirklichen Natur, von der Natur, wie ſie Gegenſtand der Sinne, unterſchiedene und abgeſonderte, vermittelſt der Einbildungskraft in ein menſchliches oder menſchenähnliches Weſen verwandelte, populariſirte, anthropomorphoſirte, perſonificirte Weſen der Natur.

das Princip des Seins, das gedachte Ding das wirkliche Ding, der Gedanke vom Gegenstand das Wesen des Gegenstandes, das a Posteriori das a Priori. Der Mensch denkt die Natur anders als sie ist, kein Wunder, daß er ihr auch ein anderes Wesen, als sie selbst ist, ein Wesen, daß nur in seinem Kopfe existirt, ja nur das Wesen seines eigenen Kopfes ist, als Grund und Ursache ihrer Wirklichkeit voraussetzt. Der Mensch kehrt die natürliche Ordnung der Dinge um: er stellt die Welt im eigentlichsten Sinne auf den Kopf, er macht die Spitze der Pyramide zu ihrer Basis — das Erste im Kopf oder für den Kopf, den Grund, warum Etwas ist, zum Ersten in der Wirklichkeit, zur Ursache, wodurch es ist. Der Grund einer Sache geht im Kopfe der Sache selbst voran. Dies ist der Grund, warum dem Menschen das Vernunft- oder Verstandeswesen, das Denkwesen das — nicht nur logisch, sondern auch physisch — erste Wesen, das Grundwesen ist.

46.

Das Geheimniß der Teleologie beruht auf dem Widerspruche zwischen der Nothwendigkeit der Natur und der Willkür des Menschen, zwischen der Natur, wie sie wirklich ist, und zwischen der Natur, wie sie der Mensch vorstellt. Wenn die Erde wo anders, wenn sie z. B. da stände, wo der Merkur steht, so würde vor unmäßiger Hitze alles zu Grunde gehen. Wie weise ist also die Erde gerade dahin placirt, wohin sie vermöge ihrer Beschaffenheit paßt! Aber worin besteht diese Weisheit? Lediglich im Widerspruche, im Gegensatze zu der menschlichen Thorheit, welche willkürlich in Gedanken die Erde an einen andern Ort stellt, als sie in der Wirklichkeit hat. Wenn Du erst aus einander reißest, was in der Natur unzertrennlich ist, wie der astronomische Standpunkt eines Weltkörpers und seine physikalische Beschaffenheit, so muß Dir natürlich hintendrein die Einheit in der Natur als Zweckmäßigkeit, die

Nothwendigkeit als Plan, der wirkliche, nothwendige, mit seinem Wesen identische Ort eines Weltkörpers im Gegensatze zu dem unpassenden, den Du gedacht und gewählt hast, als der vernünftige, richtig ausgedachte, mit Weisheit ausgewählte Ort erscheinen. „Wenn der Schnee eine schwarze Farbe hätte, oder die letztere in den Polarländern vorherrschte . . . so wären die gesammten Polargegenden der Erde eine mit organischem Leben unverträgliche, finstere Einöde. . . . So gibt die Anordnung der Farben der Körper . . . einen der schönsten Beweise für die zweckmäßige Einrichtung der Welt.“ Ja wohl, wenn der Mensch nicht Schwarz aus Weiß machte, wenn nicht die menschliche Thorheit mit der Natur nach Belieben schaltete, so waltete auch keine göttliche Weisheit über der Natur.

47.

„Wer hat dem Vogel gesagt, daß er nur seinen Schwanz zu erheben, wann er niederfliegen oder ihn niederzudrücken braucht, wann er höher steigen will? Der muß völlig blind sein, welcher beim Fluge der Vögel keine höhere Weisheit gewahrt, die statt ihrer gedacht hat.“ Allerdings muß er blind sein, aber nicht für die Natur, sondern für den Menschen, der sein Wesen zum Urbild der Natur, die Verstandeskraft zur Urkraft erhebt, der von der Einsicht in die Mechanik des Fliegens den Flug der Vögel abhängig, seine von der Natur abstrahirten Begriffe zu Gesetzen macht, welche die Vögel im Fluge anwenden, wie der Reiter die Regeln der Reitkunst, der Schwimmer die Regeln der Schwimmkunst, nur mit dem Unterschied, daß den Vögeln die Anwendung der Fliegkunst eine angeborene, angeschaffene ist. Allein der Flug der Vögel beruht auf keiner Kunst. Kunst ist nur dort, wo auch das Gegentheil der Kunst ist, wo ein Organ eine Verrichtung ausübt, die nicht unmittelbar, nicht nothwendig mit demselben verbunden ist, nicht sein Wesen erschöpft, nur eine besondere ist neben vielen andern wirklichen oder möglichen Ver-

richtungen deſſelben Organs. Der Vogel kann aber nicht anders fliegen, als er fliegt, und nicht auch nicht fliegen; er muß fliegen. Das Thier kann immer nur dieſes Einzige, was es kann, ſonſt ſchlechterdings nichts, und es kann eben deswegen dieſes Eine ſo meiſterhaft, ſo unübertrefflich, weil es alles Andere nicht kann, weil in dieſer einen Verrichtung ſein ganzes Vermögen erſchöpft, dieſe eine Verrichtung mit ſeinem Weſen ſelbſt identiſch iſt. Wenn Du daher die Handlungen und Verrichtungen der Thiere, namentlich der niedern, mit ſogenanten Kunſttrieben begabten, nicht ohne Vorausſetzung eines Verſtandes, der ſtatt ihrer gedacht hat, Dir erklären kannſt, ſo kommt das nur daher, daß Du denkſt, die Gegenſtände ihrer Thätigkeit ſeien ihnen ſo Gegenſtand, wie ſie Gegenſtand Deines Bewußtſeins und Verſtandes ſind. Denkſt Du einmal die Werke der Thiere als Kunſtwerke, als willkürliche Werke, ſo mußt Du natürlich auch den Verſtand als ihre Urſache denken, denn ein Kunſtwerk ſetzt Auswahl, Abſicht, Verſtand voraus, und folglich, da Dir zugleich die Erfahrung doch wieder zeigt, daß die Thiere ſelbſt nicht denken, ein anderes, Weſen ſtatt ihrer denken laſſen*). „Wiſſet ihr der Spinne Rath zu

*) So iſt überhaupt in allen Schlüſſen von der Natur auf einen Gott die Prämiſſe, die Vorausſetzung eine menſchliche, kein Wunder, daß dann das Reſultat ein menſchliches oder menſchenähnliches Weſen iſt. Iſt die Welt eine Maſchine, ſo muß natürlich ein Baumeiſter derſelben ſein. Sind die Naturweſen ſo gleichgültig gegen einander, wie die menſchlichen Individuen, die ſich zu irgend einem willkürlichen Staatszweck, z. B. zum Kriegsdienſt nur durch eine höhere Gewalt verwenden und vereinigen laſſen, ſo muß natürlich auch ein Regent, ein Gewalthaber, ein General en chef der Natur — ein „Kapitain der Wolken" — ſein, wenn ſie nicht in „Anarchie" ſich auflöſen ſoll. So macht der Menſch zuerſt unbewußt die Natur zu einem menſchlichen Werk, d. h. ſein Weſen zum Grundweſen derſelben, da er aber doch hernach oder zugleich den Unterſchied gewahrt zwiſchen den Werken der Natur und den Werken der menſchlichen Kunſt, ſo erſcheint ihm dieſes ſein eignes Weſen als ein anderes, aber analoges, ähnliches. Alle Beweiſe vom Daſein Gottes haben daher nur logiſche oder vielmehr anthropologiſche Bedeutung, ſintemal und alldieweil auch die logiſchen Formen Formen des menſchlichen Weſens ſind.

geben, wie ſie die Fäden von einem Baume zum andern, von einer Spitze des Hauſes zur andern, von einer Höhe dieſſeits des Waſſers zu einer andern jenſeits des Waſſers hinüberbringen und anheften ſoll?'' Nimmermehr; aber glaubſt Du denn, daß hier Rath von nöthen, daß die Spinne in derſelben Lage ſich befindet, in der Du Dich befändeſt, wenn Du dieſe Aufgabe aus dem Kopfe löſen ſollteſt, daß es für ſie wie für Dich ein Dieſſeits und Jenſeits gibt? Zwiſchen der Spinne und dem Gegenſtand, woran ſie die Fäden ihres Netzes befeſtigt, iſt ein ſo nothwendiger Zuſammenhang, als zwiſchen Deinem Knochen und Muskel; denn der Gegenſtand außer ihr iſt für ſie nichts anderes als der Anhaltspunkt ihres Lebensfadens, die Stütze ihres Fangwerkzeugs. Sie ſieht nicht, was Du ſiehſt; alle die Trennungen, Unterſchiede, Abſtände, die oder wenigſtens wie ſie Dein Verſtandesauge macht, exiſtiren gar nicht für ſie. Was daher für Dich ein unauflösliches theoretiſches Problem iſt, das thut die Spinne ohne Verſtand und folglich ohne alle die Schwierigkeiten, die nur für Deinen Verſtand exiſtiren. ,,Wer hat den Blattläuſen geſagt, daß ſie im Herbſt ihre Nahrung am Zweige, an der Knospe reichlicher finden als am Blatte? Wer hat ihnen den Weg zur Knospe, zum Zweige bezeichnet! Für die Blattlaus, die auf dem Blatte geboren wurde, iſt die Knospe nicht nur eine ferne, ſondern auch völlig unbekannte Provinz. Ich bete den Schöpfer der Blattlaus und der Schildlaus an und ſchweige.'' Freilich mußt Du ſchweigen, wenn Du die Blatt- und Schildläuſe zu Predigern des Theismus machſt, wenn Du ihnen Deine Gedanken unterſchiebſt, denn nur für die anthropomorphiſirte Blattlaus iſt die Knospe eine ferne und unbekannte Provinz, aber nicht für die Blattlaus an ſich, welcher das Blatt nicht als Blatt, die Knospe nicht als Knospe, ſondern nur als aſſimilirbarer, gleichſam chemiſch verwandter Stoff Gegenſtand iſt. Es iſt daher nur der Wiederſchein Deines Auges, der Dir die Natur als das Werk eines Auges erſcheinen läßt, der Dich nöthigt, die

Fäden, die die Spinne aus ihrem Hintern hervorzieht, aus dem Kopfe eines denkenden Weſens abzuleiten. Die Natur iſt Dir nur ein Schauſpiel, ein Augenfeſt; Du glaubſt daher, was Dein Auge entzückt, bewege und regiere auch die Natur; ſo machſt Du das himmliſche Licht, in dem ſie Dir erſcheint, zu dem himmliſchen Weſen, das ſie erſchaffen, den Strahl des Auges zum Hebel der Natur, den Sehnerven zum Bewegungsnerven des Weltalls. Die Natur von einem weiſen Schöpfer ableiten, heißt mit dem Blicke Kinder zeugen, mit dem Wohlgeruch der Speiſen den Hunger ſtillen, mit dem Wohlklang der Töne Felſen bewegen. Wenn der Grönländer den Haifiſch aus menſchlichem Urin entſpringen läßt, weil er in der Naſe des Menſchen nach Urin riecht, ſo iſt dieſe zoologiſche Geneſis eben ſo begründet, als die kosmologiſche Geneſis des Theiſten, wenn er die Natur deswegen aus dem Verſtande entſpringen läßt, weil ſie auf den Verſtand des Menſchen den Eindruck der Verſtändigkeit und Abſichtlichkeit macht. Wohl iſt die Erſcheinung der Natur für uns Vernunft, aber die Urſache dieſer Erſcheinung iſt ſo wenig Vernunft, als die Urſache des Lichtes Licht iſt.

48.

Warum macht die Natur Mißgeburten? weil ihr das Reſultat einer Bildung nicht im Voraus als Zweck Gegenſtand iſt. Warum z. B. ſogenannte Katzenköpfe? weil ſie bei der Bildung des Hirns nicht an den Schädel denkt, nicht weiß, daß ihr zur Bedeckung deſſelben Knochenſubſtanz fehlt. Warum überzählige Glieder? weil ſie nicht zählt. Warum links, was in der Regel rechts, oder rechts, was in der Regel links liegt? weil ſie nicht weiß was rechts oder links iſt. Die Mißgeburten ſind daher populäre, eben deswegen ſchon von den alten Atheiſten und ſelbſt ſolchen Theiſten, welche die Natur von der Vormundſchaft der Theologie emancipirten, hervorgehobene Beweiſe, daß die Naturbildungen unvorhergeſehene, unabſichtliche, unwillkürliche

Producte ſind, denn alle Gründe, die man zur Erklärung der Mißbildungen anführt, ſelbſt die der neueſten Naturforſcher, daß ſie nur Folgen von Krankheiten des Fötus ſind, würden ja wegfallen, wenn mit der ſchöpferiſchen oder bildenden Macht der Natur zugleich Wille, Verſtand, Vorausſicht, Bewußtſein verbunden wäre. Aber obgleich die Natur nicht ſieht, ſo iſt ſie deswegen doch nicht blind, obgleich ſie nicht lebt (im Sinne des menſchlichen, überhaupt ſubjectiven, empfindenden Lebens), doch nicht todt, und ob ſie gleich nicht nach Abſichten bildet, ſo ſind ihre Bildungen doch keine zufälligen; denn wo der Menſch die Natur als todt und blind, ihre Bildungen als zufällige beſtimmt, da macht er ſein (und zwar ſubjectives) Weſen zum Maß der Natur, da beſtimmt er ſie nur nach dem Gegenſatz gegen ſich, da bezeichnet er ſie als ein mangelhaftes Weſen, weil ſie nicht hat, was er hat. Die Natur wirkt und bildet überall, nur in und mit Zuſammenhang — ein Zuſammenhang, der für den Menſchen Vernunft iſt, denn überall wo er Zuſammenhang wahrnimmt, findet er Sinn, Denkſtoff, „zureichenden Grund," Syſtem — nur aus und mit Nothwendigkeit. Aber auch dieſe Nothwendigkeit der Natur iſt keine menſchliche, d. h. keine logiſche, metaphyſiſche oder mathematiſche, überhaupt keine abſtracte; denn die Naturweſen ſind keine Gedankenweſen, keine logiſchen oder mathematiſchen Figuren, ſondern wirkliche, ſinnliche, individuelle Weſen; ſie iſt eine ſinnliche, darum excentriſche, exceptionelle, irreguläre, in Folge dieſer Anomalien der Phantaſie des Menſchen ſelbſt als Freiheit oder wenigſtens als ein Product der Freiheit erſcheinende Nothwendigkeit. Die Natur iſt überhaupt nur durch ſich ſelbſt zu faſſen; ſie iſt das Weſen, deſſen „Begriff von keinem andern Weſen abhängt;" ſie iſt es allein, bei der der Unterſchied zwiſchen dem, was ein Ding an ſich und dem, was es für uns iſt, gültig iſt, ſie allein, an die kein „menſchlicher Maßſtab" angelegt werden darf und kann, ob wir gleich ihre Erſcheinungen mit analogen menſchlichen Erſchei-

nungen vergleichen und bezeichnen, um sie uns verständlich zu machen, überhaupt menschliche Ausdrücke und Begriffe, wie Ordnung, Zweck, Gesetz, auf sie anwenden, und in Gemäßheit der Natur unserer Sprache, die nur auf den subjectiven Schein der Dinge gegründet ist, auf sie anwenden müssen.

49.

Die religiöse Bewunderung der göttlichen Weisheit in der Natur ist nur ein Moment der Begeisterung; sie bezieht sich nur auf die Mittel, aber erlischt in der Reflexion auf die Zwecke der Natur. Wie wunderbar ist das Netz der Spinne, wie wunderbar der Trichter des Ameisenlöwen im Sande! Aber worauf zwecken diese weisen Anstalten ab? Auf die Ernährung — ein Zweck, den der Mensch an sich zu einem bloßen Mittel herabsetzt. „Andere, sagte Sokrates — diese Andern sind aber die Thiere und thierischen Menschen — leben, um zu essen, ich aber esse, um zu leben.“ Wie prächtig ist die Blume, wie bewundernswürdig ihr Bau! Aber wozu dient dieser Bau, diese Pracht? Nur zur Verherrlichung und Beschützung der Geschlechtsorgane, welche der Mensch an sich aus Scham verbirgt oder gar aus Religionseifer verstümmelt. „Der Schöpfer der Blatt- und Schildläuse,“ den der Naturforscher, der Theoretiker anbetet und bewundert, der nur das natürliche Leben zu seinem Zwecke hat, ist daher nicht der Gott und Schöpfer im Sinne der Religion. Nein! nur der Schöpfer des Menschen erst, und zwar des Menschen, wie er sich von der Natur unterscheidet, über die Natur sich erhebt, der Schöpfer, in welchem der Mensch das Bewußtsein seiner selbst besitzt, in welchem er die seine Natur im Unterschiede von der äußern Natur begründenden Eigenschaften und zwar so, wie er sie sich in der Religion vorstellt, repräsentirt findet, ist der Gott und Schöpfer, wie er Gegenstand der Religion. „Das Wasser, sagt Luther, so in der Taufe geschöpft und über das Kind gegossen wird, ist auch Wasser, nicht

des Schöpfers, ſondern Gottes des Heilandes.'' Das natürliche Waſſer habe ich mit den Thieren und Pflanzen gemein, aber nicht das Taufwaſſer; jenes amalgirt mich mit, diſes unterſcheidet mich von den übrigen Naturweſen. Gegenſtand der Religion iſt aber nicht das natürliche, ſondern das Taufwaſſer; folglich iſt auch nicht der Schöpfer oder Urheber des Natur- ſondern des Taufwaſſers Gegenſtand der Religion. Der Schöpfer des natürlichen Waſſers iſt nothwendig ſelbſt ein natürliches, alſo kein religiöſes, d. i. übernatürliches Weſen. Das Waſſer iſt ein den Sinnen gegenſtändliches, ſichtbares Weſen, deſſen Eigenſchaften und Wirkungen uns daher auf keine überſinnliche Urſache führen; aber das Taufwaſſer iſt nicht den ,,fleiſchlichen Augen'' Gegenſtand, es iſt ein geiſtliches, unſichtbares, überſinnliches, d. i. nur für den Glauben vorhandenes, nur in der Vorſtellung, in der Einbildungskraft exiſtirendes und wirkſames Weſen — ein Weſen, daß zu ſeiner Urſache alſo auch ein geiſtliches, nur im Glauben, in der Einbildung exiſtirendes Weſen erfordert. Das natürliche Waſſer reinigt mich nur von meinen leiblichen, aber das Taufwaſſer von meinen moraliſchen Flecken und Uebeln; jenes löſcht meinen Durſt nur nach dieſem zeitlichen, vergänglichen Leben, aber dieſes befriedigt mein Verlangen nach dem ewigen Leben; jenes hat nur begrenzte, beſtimmte, endliche Wirkungen, aber dieſes unendliche, allmächtige Wirkungen, Wirkungen, die über die Natur des Waſſers hinausgehen, Wirkungen alſo, welche das an keine Schranke der Natur gebundene Weſen des göttlichen Weſens, das an keine Schranke der Erfahrung und Vernunft gebundene, das unbeſchränkte Weſen des menſchlichen Glaubens- und Einbildungsvermögens vergegenwärtigen und vergegenſtändlichen. Aber iſt denn nicht auch der Schöpfer des Taufwaſſers der des natürlichen Waſſers? wie verhält ſich alſo dieſer zu dem Schöpfer der Natur? Gerade ſo, wie ſich das Taufwaſſer zum Naturwaſſer verhält; jenes kann nicht ſein, wenn dieſes nicht iſt; dieſes iſt ſeine Bedingung, ſein Mittel. So iſt der Schöpfer der Natur nur die Bedingung für den

Schöpfer des Menſchen. Wer das natürliche Waſſer nicht in ſeiner Hand hat, wie kann der übernatürliche Wirkungen mit demſelben verbinden? Wie kann der das ewige Leben geben, der nicht über das zeitliche Leben gebietet? wie der meinen zu Staub verfallenen Leib wiederherſtellen, dem nicht die Elemente der Natur gehorchen? Aber wer iſt Herr und Gebieter der Natur, außer der die Macht und Kraft hatte, ſie blos durch ſeinen Willen aus Nichts hervorzubringen? Wer daher die Verknüpfung des übernatürlichen Weſens der Taufe mit dem natürlichen Waſſer für einen unſinnigen Widerſpruch erklärt, der erkläre auch die Verknüpfung des übernatürlichen Weſens des Schöpfers mit der Natur für einen ſolchen; denn zwiſchen den Wirkungen des Tauf- und des gemeinen Waſſers iſt eben ſo viel oder ſo wenig Zuſammenhang, als zwiſchen dem übernatürlichen Schöpfer und der ſo natürlichen Natur. Der Schöpfer entſpringt aus derſelben Quelle, aus welcher das übernatürliche, wunderbare Taufwaſſer hervorquillt. In dem Taufwaſſer haſt Du nur das Weſen des Schöpfers, das Weſen Gottes in einem ſinnlichen Beiſpiel vor Augen. Wie kannſt Du alſo das Wunder der Taufe und andere Wunder verwerfen, wenn Du das Weſen des Schöpfers, d. h. das Weſen des Wunders ſtehen läßt? mit andern Worten: wie die kleinen Wunder verwerfen, wenn Du das große Wunder der Schöpfung annimmſt? Doch freilich es geht in der Welt der Theologie gerade ſo zu, wie in der Welt der Politik: die kleinen Diebe hängt man, die großen läßt man laufen.

50.

Die Vorſehung, die ſich in der natürlichen Ordnung, Zweck- und Geſetzmäßigkeit ausſpricht, iſt nicht die Vorſehung der Religion. Dieſe beruht auf Freiheit, jene auf Nothwendigkeit, dieſe iſt unbeſchränkt und unbedingt, jene beſchränkt, abhängig von tauſenderlei Bedingungen, dieſe iſt eine ſpecielle, individuelle, jene erſtreckt ſich nur auf das Ganze, die Gattung, aber das Einzelne, das Individuum überläßt ſie

dem Zufall. „Viele (Viele? Alle, welchen Gott mehr als der mathematiſche, fingirte Anfangspunkt der Natur war) ſagt ein theiſtiſcher Naturforſcher, haben ſich die Erhaltung der Welt, auch inſonderheit der Menſchen, als unmittelbar, als ſpeciell vorgeſtellt, als regiere Gott die Handlungen aller Geſchöpfe, lenke ſie nach ſeinem Wohlgefallen ..... Wir können aber dieſe ſpecielle Regierung und Aufſicht über die Handlungen der Menſchen und übrigen Geſchöpfe nach der Betrachtung der Naturgeſetze unmöglich annehmen ..... Wir erkennen dieſes aus der geringen Sorgfalt der Natur für die einzelnen Glieder*). Tauſende derſelben werden bei dem Reichthum der Natur ohne Bedenken, ohne Reue aufgeopfert. .... Selbſt bei den Menſchen geht es auf dieſelbige Art. Nicht die Hälfte des menſchlichen Geſchlechts erreicht das zweite Jahr ihres Alters, ſondern ſie ſterben faſt ohne gewußt zu haben, daß ſie jemalen gelebt. Wir erkennen eben dieſes aus den Unglücksfällen und Verdrießlichkeiten aller Menſchen, ſowohl guten als böſen, welches alles nicht wohl mit der ſpeciellen Erhaltung oder Mitwirkung des Schöpfers beſtehen kann.“ Allein eine Regierung, eine Vorſehung, die keine ſpecielle iſt, entſpricht nicht dem Zweck, dem Weſen, dem Begriff einer Vorſehung; denn die Vorſehung ſoll den Zufall aufheben, aber dieſen läßt eben eine nur allgemeine Vorſehung beſtehen, und iſt daher ſo viel, als gar keine Vorſehung. So iſt es z. B. ein „Geſetz der

*) Die Natur „ſorgt“ übrigens eben ſo wenig für die Gattung oder Art. Die Art erhält ſich aus dem natürlichen Grunde, weil die Art nichts anders iſt, als der Inbegriff der durch Begattung ſich fortpflanzenden, vervielfältigenden Individuen. Den zufälligen zerſtörenden Einflüſſen, denen das einzelne Individuum ausgeſetzt iſt, entgehen daher die andern. Die Vielheit erhält. Aber gleichwohl oder vielmehr aus denſelben Gründen, aus welchen das einzelne Individuum zu Grunde geht, ſterben auch ſelbſt Arten aus. So iſt die Dronte verſchwunden, ſo der iriſche Rieſenhirſch, ſo verſchwinden noch jetzt viele Thierarten in Folge der Nachſtellungen der Menſchen und der ſich immer weiter ausbreitenden Cultur aus Gegenden, wo ſie einſt oder vor Kurzem noch in großer Menge vorhanden waren, wie z. B. die Seehunde aus den Süd-Schotlands-Inſeln, und werden mit der Zeit gänzlich von der Erde verſchwinden.

göttlichen Ordnung'' in der Natur, d. h. eine Folge natürlicher Urſachen, daß je nach der Zahl der Jahre auch der Tod der Menſchen in beſtimmten Zahlen erfolgt, daß z. B. im erſten Jahre ein Kind von 3 bis 4 Kindern, im fünften Jahre eins von 25, im ſiebenten eins von 50, im zehnten eins von 100 ſtirbt, aber gleichwohl iſt es zufällig, nicht durch dieſes Geſetz beſtimmt, von andern zufälligen Gründen abhängig, daß gerade dieſes eine Kind ſtirbt, dieſe drei oder vier andern Kinder aber am Leben bleiben. So iſt der ,,Eheſtand eine Ordnung Gottes,'' ein Geſetz der natürlichen Vorſehung zur Vermehrung des Menſchengeſchlechts, folglich für mich eine Pflicht. Aber ob ich dieſe heirathen ſoll, ob dieſe nicht vielleicht in Folge eines zufälligen organiſchen Fehlers untauglich oder unfruchtbar iſt, darüber ſagt ſie mir nichts. Aber eben deswegen, weil mich gerade in der Anwendung des Geſetzes auf den beſtimmten einzelnen Fall, gerade in dem kritiſchen Moment der Entſcheidung, in dem Drange der Noth die natürliche Vorſehung, die in Wahrheit nichts anders iſt, als die Natur ſelbſt, im Stiche läßt, ſo appellire ich von ihr an eine höhere Inſtanz, an die übernatürliche Vorſehung der Götter, deren Auge gerade da auf mich leuchtet, wo das Licht der Natur ausgeht, deren Regiment gerade da beginnt, wo das Regiment der natürlichen Vorſehung zu Ende iſt. Die Götter wiſſen und ſagen mir, ſie beſtimmen, was die Natur im Dunkel der Unbeſtimmtheit läßt, dem Zufall preisgibt. Das Gebiet des ſowohl im gewöhnlichen, als philoſophiſchen Sinne Zufälligen, ,,Poſitiven'', Individuellen, Unvorausſichtlichen, Unberechenbaren iſt das Gebiet der Götter, das Gebiet der religiöſen Vorſehung. Und das Orakel und Gebet ſind die religiöſen Weiſen, wie der Menſch das Zufällige, Dunkle, Ungewiſſe zu einem Gegenſtande der Vorſehung, der Gewißheit oder doch der Zuverſicht macht*).

*) Man vergleiche hierüber Sokrates Aeußerungen bei Xenophon in Betreff der Orakel.

51.

Die Götter, ſagt Epikur, exiſtiren in den Zwiſchenräumen der Welt. Vortrefflich*); ſie exiſtiren nur in dem leeren Raum, in der Kluft, die zwiſchen der Welt der Wirklichkeit und der Welt der Vorſtellung, zwiſchen dem Geſetze und der Anwendung des Geſetzes, zwiſchen der Handlung und dem Erfolg der Handlung, zwiſchen der Gegenwart und Zukunft ſich befindet. Die Götter ſind vorgeſtellte Weſen, Weſen der Vorſtellung, der Einbildung, Weſen, die daher auch ihre Exiſtenz, ſtreng genommen, nicht der Gegenwart, ſondern nur der Zukunft und Vergangenheit verdanken. Die Götter, die der letztern ihre Exiſtenz verdanken, ſind die nicht mehr Exiſtirenden, die Todten, die nur noch im Gemüth und in der Vorſtellung lebenden Weſen, deren Cultus bei manchen Völkern die ganze Religion, bei den meiſten ein wichtiger, weſentlicher Theil der Religion iſt. Aber unendlich mächtiger als die Vergangenheit wirkt die Zukunft auf das Gemüth; die Vergangenheit läßt nur die ſtille Empfindung der Erinnerung zurück, aber die Zukunft ſteht uns mit den Schreckniſſen der Hölle oder den Seligkeiten des Himmels bevor. Die Götter, die aus den Gräbern emporſteigen, ſind daher ſelbſt nur Schatten von Göttern; die wahren, lebendigen Götter, die Gebieter über Regen und Sonnenſchein, Blitz und Donner, Leben und Tod, Himmel und Hölle verdanken ihre Exiſtenz auch nur den über Leben und Tod gebietenden Mächten der Furcht und Hoffnung, welche den dunkeln Abgrund der Zukunft mit Weſen der Vorſtellung illuminiren. Die Gegenwart iſt höchſt proſaiſch, fertig, determinirt, nimmer zu ändern, erfüllt, ausſchließend; in der Gegenwart fällt die Vorſtellung mit der Wirklichkeit zuſammen; in ihr haben daher die Götter keinen Platz, keinen Spielraum; die Gegenwart iſt gottlos.

*) Der wahre Sinn der Intermundien Epikur's iſt hier natürlich gleichgültig.

Aber die Zukunft ist das Reich der Poesie, das Reich der unbeschränkten Möglichkeit und Zufälligkeit — das Zukünftige kann so oder so sein, so, wie ich es wünsche, oder so, wie ich es fürchte; es ist noch nicht dem harten Loos der Unabänderlichkeit verfallen; es schwebt noch zwischen Sein und Nichtsein hoch über der „gemeinen" Wirklichkeit und Handgreiflichkeit; es gehört noch einer andern, „unsichtbaren" Welt an, einer Welt, die nicht von den Gesetzen der Schwere, die nur von den Empfindungsnerven in Bewegung gesetzt wird. Diese Welt ist die Welt der Götter. Mir gehört die Gegenwart, aber den Göttern die Zukunft. Ich bin jetzt; diesen gegenwärtigen, aber freilich auch sogleich vergangenen Augenblick können mir die Götter nicht mehr nehmen; Geschehenes kann auch die göttliche Allmacht, wie schon die Alten sagten, nicht ungeschehen machen. Aber werde ich den nächsten Augenblick sein? hängt der nächste Augenblick meines Lebens von meinem Willen ab, oder steht er mit dem gegenwärtigen in nothwendigem Zusammenhang? Nein? ein zahlloses Heer von Zufälligkeiten; der Boden unter meinen Füßen, die Decke über meinem Haupte, ein Blitz, eine Flintenkugel, ein Stein, eine Weinbeere sogar, die ich statt in die Speise- in die Luftröhre bringe, kann jeden Augenblick auf ewig den kommenden Augenblick von dem gegenwärtigen abreißen. Doch die gütigen Götter verhüten diesen gewaltsamen Riß; sie füllen mit ihren ätherischen, unverwundbaren Leibern die allen möglichen verderblichen Einflüssen zugänglichen Poren des menschlichen Leibes aus; sie knüpfen an den vergangenen den kommenden Augenblick; sie vermitteln die Zukunft mit der Gegenwart; sie sind und haben in ununterbrochenem Zusammenhang, was die Menschen — die porösen Götter — nur in Zwischenräumen, nur mit Unterbrechungen sind und haben.

52.

Güte iſt die weſentliche Eigenſchaft der Götter; aber wie können ſie gütig ſein, wenn ſie nicht allmächtig, wenn ſie nicht frei ſind von den Geſetzen der natürlichen Vorſehung, d. h. den Ketten der Naturnothwendigkeit, wenn ſie nicht in den individuellen, über Tod und Leben entſcheidenden Fällen ſich als die Herren der Natur, aber die Freunde und Wohlthäter der Menſchen beweiſen, wenn ſie alſo keine Wunder thun? Die Götter oder vielmehr die Natur hat den Menſchen ausgeſtattet mit leiblichen und geiſtigen Kräften, um ſich ſelbſt erhalten zu können. Aber reichen dieſe natürlichen Selbſterhaltungsmittel immer aus? komme ich nicht ſehr oft in Lagen, wo ich rettungslos verloren bin, wenn nicht eine übernatürliche Hand den rückſichtsloſen Lauf der natürlichen Ordnung aufhält? Die natürliche Ordnung iſt gut; aber iſt ſie immer gut? Dieſer anhaltende Regen, dieſe anhaltende Dürre z. B. iſt ganz in der Ordnung, aber muß nicht ich, muß nicht meine Familie, muß nicht dieſes Volk ſelbſt in Folge derſelben zu Grunde gehen, wenn die Götter nicht helfen, nicht dieſe Dürre aufheben*)? Wunder ſind daher unzertrennlich von der göttlichen Regierung und Vorſehung, ja ſie ſind die einzigen Beweiſe, Offenbarungen und Erſcheinungen der Götter, als von der Natur unterſchiedener Mächte und Weſen; die Wunder aufheben, heißt die Götter ſelbſt aufheben. Wodurch unterſcheiden ſich die Götter von den

*) Auch die Chriſten beten eben ſo, wie die Griechen zum Zeus, zu ihrem Gott um Regen und glauben an die Erhörung ſolcher Gebete. „Es war, heißt es in den Tiſchreden Luther's, ein groß Dürre, alſo daß lange nicht hatte geregnet, und das Getreide auf dem Felde begunnte zu verdorren, da betete Dr. M. L. immerdar und endlich ſprach er mit großen Seufzen: Ach Herr ſiehe doch unſer Gebet an um deiner Verheißung willen..... Ich weiß, daß wir von Herzen zu Dir ſchreien und ſehnlich ſeufzen, worumb erhöreſt du uns denn nicht? Eben dieſelbige folgende Nacht darnach kam ein ſehr guter fruchtbarer Regen.“

Menſchen? Nur dadurch, daß ſie ohne Schranken ſind, was dieſe mit Schranken ſind, daß ſie namentlich immer ſind, was dieſe nur zeitweiſe, momentan ſind*). Die Menſchen leben — Lebendigkeit iſt Göttlichkeit, Lebendigkeit weſentliche Eigenſchaft, Grundbedingung der Gottheit —, aber leider! nicht immer, ſie ſterben, die Götter dagegen ſind die Unſterblichen, die immer Lebenden; die Menſchen ſind auch glücklich, nur nicht ununterbrochen, wie die Götter; die Menſchen ſind auch gut, aber nicht immer, und darin beſteht eben nach Sokrates der Unterſchied der Gottheit von der Menſchheit, daß ſie immer gut iſt; die Menſchen genießen auch, nach Ariſtoteles, die göttliche Seligkeit des Denkens, aber bei ihnen wird die geiſtige Thätigkeit durch andere Verrichtungen und Thätigkeiten unterbrochen. Die Götter und Menſchen haben alſo dieſelben Eigenſchaften, dieſelben Lebensregeln, nur jene ohne, dieſe mit Einſchränkungen und Ausnahmen. Wie das jenſeitige Leben nichts anderes iſt, als die durch den Tod nicht unterbrochene Fortſetzung dieſes Lebens, ſo iſt das göttliche Weſen nichts anderes, als die durch die Natur überhaupt nicht unterbrochene Fortſetzung des menſchlichen Weſens — das ununterbrochene, unbeſchränkte Weſen des Menſchen. Wie unterſcheiden ſich nun aber die Wunder von den Wirkungen der Natur? gerade ſo, wie ſich die Götter von den Menſchen unterſcheiden. Das Wunder macht eine Wirkung oder Eigenſchaft der Natur, die in dieſem ſpeciellen Fall nicht gut iſt, zu einer guten oder wenigſtens unſchädlichen; es macht, daß ich im Waſſer nicht unterſinke und ertrinke, wenn ich das Unglück habe, hineinzufallen, daß das Feuer mich nicht verbrennt, der auf meinen Kopf herabfallende Stein mich nicht erſchlägt, kurz es macht das bald wohlthätige, bald verderbliche, bald menſchenfreundliche, bald

*) Freilich hat die Weglaſſung der Schranken Steigerung und Veränderung zur Folge, aber ſie hebt nicht die Identität des Weſens auf.

menſchenfeindliche Weſen zu einem immer guten Weſen. Nur den Ausnahmen von der Regel verdanken die Götter und Wunder ihre Exiſtenz. Die Gottheit iſt die Aufhebung der Mängel und Schranken im Menſchen, welche eben die Ausnahmen von der Regel verurſachen, das Wunder die Aufhebung der Mängel und Schranken in der Natur. Die Naturweſen ſind beſtimmte und folglich beſchränkte Weſen. Dieſe ihre Schranke iſt in abnormen Fällen der Grund ihrer Verderblichkeit für den Menſchen; aber ſie iſt im Sinne der Religion keine nothwendige, ſondern willkürliche, von Gott geſetzte, alſo aufhebbare, wenn es die Noth, d. h. das Wohl des Menſchen erheiſcht. Die Wunder unter dem Vorwande verwerfen, daß ſie ſich nicht für die Würde und Weisheit Gottes ſchickten, kraft welcher er von Anfang an Alles ſo, wie es am beſten ſei, für ewige Zeiten feſtgeſetzt und vorausbeſtimmt habe, das heißt der Natur den Menſchen, dem Verſtande die Religion aufopfern, das heißt im Namen Gottes den Atheismus predigen. Ein Gott, der nur ſolche Bitten und Wünſche des Menſchen erfüllt, die ſich auch ohne ihn erfüllen laſſen, deren Erfüllung innerhalb der Grenzen und Bedingungen der natürlichen Urſachen liegt, der alſo nur ſo lange hilft, als die Kunſt und Natur helfen, aber aufhört zu helfen, ſo wie die materia medica zu Ende iſt, ein ſolcher Gott iſt nichts anderes als die hinter den Namen Gottes verſteckte, perſonificirte Naturnothwendigkeit.

53.

Der Glaube an einen Gott iſt entweder der Glaube an die Natur (an das objective Weſen) als ein menſchliches (ſubjectives) Weſen, oder der Glaube an das menſchliche Weſen als das Weſen der Natur. Jener Glaube iſt Naturreligion, Polytheismus*), dieſer Geiſt-Menſch-

*) Die Bezeichnung des Polytheismus überhaupt und ſchlechtweg als Naturreligion iſt nur relativ, nur antithetiſch gültig.

religion, Monotheismus. Der Polytheist opfert sich der Natur auf, er gibt der Natur ein menschliches Auge und Herz; der Monotheist opfert die Natur sich auf, er gibt dem menschlichen Auge und Herzen die Macht und Herrschaft über die Natur; der Polytheist macht das menschliche Wesen von der Natur, der Monotheist die Natur vom menschlichen Wesen abhängig; jener sagt, wenn die Natur nicht ist, so bin Ich nicht; dieser aber sagt umgekehrt: wenn Ich nicht bin, so ist die Welt, die Natur nicht. Der erste Grundsatz der Religion lautet: Ich bin nichts gegen die Natur, Alles ist gegen mich Gott, Alles flößt mir das Gefühl der Abhängigkeit ein, Alles kann mir, wenn auch nur zufällig, aber der Mensch unterscheidet anfänglich nicht zwischen Ursache und zufälliger Veranlassung, Glück und Unglück, Heil und Verderben bringen; Alles ist daher ein Gegenstand der Religion. Die Religion auf dem Standpunkt dieses kritiklosen Abhängigkeitsgefühles ist der sogenannte Fetischismus, die Grundlage des Polytheismus. Der Schlußsatz der Religion dagegen lautet: Alles ist nichts gegen mich, alle Herrlichkeit der Himmelsgestirne, der obersten Götter des Polytheismus verschwindet vor der Herrlichkeit der menschlichen Seele, alle Macht der Welt vor der Macht des menschlichen Herzens, alle Nothwendigkeit der todten, bewußtlosen Natur vor der Nothwendigkeit des menschlichen, des bewußten Wesens, denn Alles ist nur Mittel für mich. Aber die Natur wäre nicht für mich, wenn sie von sich selbst, wenn sie nicht von Gott wäre. Wenn sie von sich selbst wäre, also den Grund ihrer Existenz in sich selbst hätte, so hätte sie ja eben damit auch ein selbständiges Wesen, ein ursprüngliches, ohne Beziehung auf mich, unabhängig von mir bestehendes Sein und Wesen. Die Bedeutung der Natur, nichts für sich selbst, nur ein Mittel für den Menschen zu sein, datirt sich daher nur von der Schöpfung; aber diese Bedeutung offenbart sich vor Allem in den Fällen, wo der Mensch, wie in der Noth, in Todesgefahr, in Collision mit der Natur

kommt, dieſe aber dem Wohle des Menſchen geopfert wird — in den Wundern. Alſo iſt die Prämiſſe des Wunders die Schöpfung; das Wunder die Concluſio, die Folge, die Wahrheit der Schöpfung. Die Schöpfung verhält ſich zum Wunder, wie die Gattung oder Art zum einzelnen Individuum; das Wunder iſt der Schöpfungsact in einem beſondern, einzelnen Fall. Oder: die Schöpfung iſt die Theorie; die Praxis, die Anwendung davon iſt das Wunder. Gott iſt die Urſache, der Menſch der Zweck der Welt, d. h. Gott iſt das erſte Weſen in der Theorie, aber der Menſch iſt das erſte Weſen in der Praxis. Die Natur iſt Nichts für Gott — nichts als ein Spielwerkzeug ſeiner Allmacht — aber nur damit ſie im Nothfall, damit ſie überhaupt Nichts gegen den Menſchen iſt und vermag. Im Schöpfer läßt der Menſch die Schranken ſeines Weſens, ſeiner „Seele," im Wunder die Schranken ſeiner Exiſtenz, ſeines Leibes fallen, dort macht er ſein unſichtbares, denkendes und gedachtes, hier ſein ſichtbares, praktiſches individuelles Weſen zum Weſen der Welt, dort legitimirt er das Wunder, hier führt er es nur aus. Im Wunder iſt daher der Zweck der Religion auf ſinnliche, populäre Weiſe erfüllt — die Herrſchaft des Menſchen über die Natur, die Gottheit des Menſchen eine ſinnfällige Wahrheit. Gott thut Wunder, aber auf Bitten des Menſchen, und wenn auch nicht auf ein ausdrückliches Gebet, doch im Sinne des Menſchen, im Einklang mit ſeinen geheimſten, innerſten Wünſchen. Sara lachte, als ihr in ihren alten Tagen noch der Herr ein Söhnlein verhieß, aber gewiß war auch jetzt noch Nachkommenſchaft ihr höchſter Gedanke und Wunſch. Der geheime Wunderthäter iſt daher der Menſch, aber im Fortgang der Zeit — die Zeit enthüllt jedes Geheimniß — wird er und muß er werden der offenbare, ſichtbare Wunderthäter. Erſt empfängt der Menſch Wunder, endlich thut er ſelbſt Wunder; erſt iſt er Gegenſtand Gottes, endlich ſelbſt Gott; erſt Gott nur im Herzen, im Geiſte, in Ge-

danken, zuletzt Gott im Fleische. Aber der Gedanke ist verschämt, die Sinnlichkeit unverschämt, der Gedanke verschwiegen und rückhaltig, die Sinnlichkeit spricht sich offen und unumwunden aus, ihre Aeußerungen sind daher dem Gelächter ausgesetzt, wenn sie der Vernunft widersprechen, weil hier der Widerspruch ein augenfälliger, unläugbarer ist. Dieß ist der Grund, warum sich die modernen Rationalisten schämen, an den fleischlichen Gott, d. h. an das sinnliche, augenfällige Wunder zu glauben, aber sich nicht schämen, an den unsinnlichen Gott, d. h. an das unsinnliche, versteckte Wunder zu glauben. Doch kommen wird die Zeit, wo Lichtenberg's Prophezeiung erfüllt, wo der Glaube an einen Gott überhaupt, also auch an einen rationalistischen Gott eben so gut für Aberglauben gelten wird, als jetzt bereits der Glaube an den fleischlichen, wunderthätigen, d. i. christlichen Gott für Aberglauben gilt, wo also statt des Kirchenlichtes des simpeln Glaubens und statt des Zwielichts des Vernunftglaubens das reine Licht der Natur und Vernunft die Menschheit erleuchten und erwärmen wird.

54.

Wer für seinen Gott keinen andern Stoff hat, als den ihm die Naturwissenschaft, die Weltweisheit oder überhaupt die natürliche Anschauung liefert, wer ihn also nur mit natürlichen Materialien ausfüllt, unter ihm *nichts anderes* denkt, als die *Ursache* oder das *Princip* von den Gesetzen der Astronomie, Physik, Geologie, Mineralogie, Physiologie, Zoologie und Anthropologie, der sei auch so ehrlich, sich des *Namens* Gottes zu enthalten, denn ein *Naturprincip* ist immer ein *Naturwesen*, *nicht das, was einen Gott constituirt**). So wenig eine Kirche, die man zu einem Naturalienca-

*) Grenzenlos ist die Willkür im Gebrauch der Worte. Aber doch werden keine Worte so willkürlich gebraucht, keine in so widersprechenden Bedeutungen genommen, als die Worte: Gott und Religion. Woher diese Willkür, diese Verwirrung? Weil

binet gemacht hat, noch ein Gotteshaus ist und heißt, so wenig ist ein Gott, dessen Wesen und Wirkungen nur in astronomischen, geologischen, zoologischen, anthropologischen Werken sich offenbaren, ein Gott; Gott ist ein religiöses Wort, ein religiöses Object und Wesen, kein physikalisches, astronomisches, kurz kein kosmisches Wesen. „Deus et Cultus, sagt Luther in den Tischreden, sunt Relativa, Gott und Gottesdienst gehören zusammen, eines kann ohn das andere nicht sein, denn Gott muß je eines Menschen oder Volkes Gott sein und ist allzeit in Praedicamento Relationis, referirt und ziehet sich auf einander. Gott will etliche haben, die ihn anrufen und ehren, denn einen Gott haben und ihn ehren, gehören zusammen, sunt Relativa, wie Mann und Weib im Ehestand, keines kann ohn das andere sein.“ Gott setzt also Menschen voraus, die ihn verehren und anbeten; Gott ist ein Wesen, dessen Begriff oder Vorstellung nicht von der Natur, sondern von dem und zwar religiösen Menschen abhängt; ein Gegenstand der Anbetung ist nicht ohne ein anbetendes Wesen, d. h. Gott ist ein Object, dessen Dasein nur mit dem Dasein der Religion, dessen Wesen nur mit dem Wesen der Religion gegeben ist, das also nicht außer der Religion, nicht unterschieden, nicht unabhängig von ihr existirt, in dem objectiv nicht mehr enthalten ist, als was subjectiv in der Religion*). Der Schall ist das

man aus Furcht oder Scheu, durch ihr Alter geheiligten Meinungen zu widersprechen, die alten Namen — denn es ist nur der Name, nur der Schein, der die Welt, selbst auch die gottesgläubige Welt regiert — beibehält, aber ganz andere, erst im Laufe der Zeit gewonnene Begriffe damit verbindet. So war es mit den griechischen Göttern, welche im Laufe der Zeit die widersprechendsten Bedeutungen erhielten, so mit dem christlichen Gott. Der Atheismus, der sich Theismus nennt, ist die Religion, das Antichristenthum, das sich Christenthum nennt, das wahre Christenthum der Gegenwart. Mundus vult decipi.

*) Ein Wesen also, das nur ein philosophisches Princip, also nur ein Gegenstand der Philosophie, aber nicht der Religion, der Verehrung, des Gebetes, des Gemüthes ist, ein Wesen, das keine Wünsche erfüllt, keine Gebete erhört, das ist auch nur ein Gott dem Namen, aber nicht dem Wesen nach.

gegenſtändliche Weſen, der Gott des Ohres, das Licht das gegenſtändliche Weſen, der Gott des Auges; der Schall exiſtirt nur für das Ohr, das Licht nur für das Auge; im Ohre haſt Du, was Du im Schalle haſt, erzitternde, ſchwingende Körper, ausgeſpannte Häute, gallertartige Subſtanzen; im Auge dagegen haſt Du Lichtorgane. Gott zu einem Gegenſtande oder Weſen der Phyſik, Aſtronomie, Zoologie machen, iſt daher gerade ſo viel, als wenn man den Ton zu einem Gegenſtande des Auges machen wollte. Wie der Ton nur im Ohr und für das Ohr, ſo exiſtirt Gott nur in der Religion und für ſie, nur im Glauben und für den Glauben. Wie der Schall oder Ton als der Gegenſtand des Gehörs nur das Weſen des Ohrs, ſo drückt Gott als ein Gegenſtand, der nur Gegenſtand der Religion, des Glaubens iſt, auch nur das Weſen der Religion, des Glaubens aus. Was macht aber einen Gegenſtand zu einem religiöſen Gegenſtand? Wie wir geſehen haben: nur die menſchliche Phantaſie oder Einbildungskraft und das menſchliche Herz. Ob Du den Jehovah oder den Apis, ob Du den Donner oder den Chriſtus, ob Du Deinen Schattten, wie die Neger der Goldküſte, oder Deine Seele, wie der alte Perſer, ob Du den Flatus Ventris oder Deinen Genius, kurz ob Du ein ſinnliches oder geiſtiges Weſen anbeteſt — es iſt eins; Gegenſtand der Religion iſt nur Etwas, in wiefern es ein Object der Phantaſie und des Gefühls, ein Object des Glaubens iſt; denn eben weil der Gegenſtand der Religion, wie er ihr Gegenſtand, nicht in der Wirklichkeit exiſtirt, mit dieſer vielmehr im Widerſpruch ſteht, iſt er nur ein Object des Glaubens. So iſt z. B. die Unſterblichkeit des Menſchen oder der Menſch als unſterbliches Weſen ein Gegenſtand der Religion, aber eben deswegen nur ein Gegenſtand des Glaubens, denn die Wirklichkeit zeigt gerade das Gegentheil, die Sterblichkeit des Menſchen Glauben heißt ſich einbilden, daß Das iſt, was nicht iſt, heißt ſich z. B. einbilden, daß dieſes Bild lebendiges Weſen, dieſes Brot Fleiſch, dieſer Wein Blut d. h. iſt, was er nicht iſt. Es verräth daher die größte Un-

kenntniß der Religion, wenn Du Gott mit dem Teleskop am Himmel der Astronomie, oder mit der Loupe in einem botanischen Garten, oder mit dem mineralogischen Hammer in den Bergwerken der Geologie, oder mit dem anatomischen Messer und Mikroskop in den Eingeweiden der Thiere und Menschen zu finden hoffst — Du findest ihn nur im Glauben, nur in der Einbildungskraft, nur im Herzen des Menschen; denn er ist selbst nichts anderes als das Wesen der Phantasie oder Einbildungskraft, das Wesen des menschlichen Herzens.

55.

„Wie Dein Hertze, so Dein Gott.“ Wie die Wünsche der Menschen, so sind ihre Göttter. Die Griechen hatten beschränkte Götter — das heißt: sie hatten beschränkte Wünsche. Die Griechen wollten nicht ewig leben, sie wollten nur nicht altern und sterben, und sie wollten nicht absolut nicht sterben, sie wollten nur jetzt noch nicht — das Unangenehme kommt dem Menschen immer zu früh — nur nicht in der Blüthe der Jahre, nur nicht eines gewaltsamen, schmerzhaften Todes sterben*); sie wollten nicht selig, sie wollten nur glücklich sein, nur beschwerdelos, nur leichthin leben; sie seufzten noch nicht darüber, wie die Christen, daß sie der Nothwendigkeit der Natur, den Bedürfnissen des Geschlechtstriebs, des Schlafs, des Essens und

*) Während daher in dem Paradies der christlichen Phantastik der Mensch nicht sterben konnte und nicht gestorben wäre, wenn er nicht gesündigt hätte; so starb dagegen bei den Griechen selbst auch in dem glückseligen Zeitalter des Kronos der Mensch, aber so sanft, als schliefe er ein. In dieser Vorstellung ist der natürliche Wunsch des Menschen realisirt. Der Mensch wünscht sich kein unsterbliches Leben; er wünscht sich nur ein langes leiblich und geistig gesundes Leben und einen naturgemäßen, schmerzlosen Tod. Um daher den Glauben an die Unsterblichkeit aufzugeben, dazu gehört nichts weniger als eine unmenschliche stoische Resignation; es gehört nichts weiter dazu, als sich zu überzeugen, daß die christlichen Glaubensartikel nur auf supranaturalistische, phantastische Wünsche gegründet sind, und zur einfachen, wirklichen Natur des Menschen zurückzukehren.

Trinkens unterworfen waren; sie fügten sich in ihren Wünschen noch in die Grenzen der menschlichen Natur; sie waren noch keine Schöpfer aus Nichts, sie machten noch nicht aus Wasser Wein, sie reinigten, sie destillirten nur das Wasser der Natur und verwandelten es auf organischem Wege in den Saft der Götter; sie schöpften den Inhalt des göttlichen, glückseligen Lebens nicht aus der bloßen Einbildung, sondern aus den Stoffen der bestehenden Welt; sie bauten den Götterhimmel auf den Grund dieser Erde. Die Griechen machten nicht das göttliche, d. i. mögliche Wesen zum Urbild, Ziel und Maß des wirklichen, sondern das wirkliche Wesen zum Maß des möglichen. Selbst als sie vermittelst der Philosophie ihre Götter verfeinert, vergeistigt hatten, blieben ihre Wünsche auf dem Boden der Wirklichkeit, auf dem Boden der menschlichen Natur stehen. Die Götter sind realisirte Wünsche, aber der höchste Wunsch, das höchste Glück des Philosophen, des Denkers als solchen ist, ungestört zu denken. Die Götter des griechischen Philosophen — wenigstens des griechischen Philosophen *κατ' ἐξοχήν*, des philosophischen Zeus, des Aristoteles — sind daher ungestörte Denker; die Seligkeit, die Gottheit besteht in der ununterbrochenen Thätigkeit des Denkens. Aber diese Thätigkeit, diese Seligkeit ist ja selbst eine innerhalb dieser Welt, innerhalb der menschlichen Natur — wenn gleich hier mit Unterbrechungen — wirkliche, eine bestimmte, besondere, im Sinne der Christen daher beschränkte, armselige, dem Wesen der Seligkeit widersprechende Seligkeit; denn die Christen haben keinen beschränkten, sondern unbeschränkten, über alle Naturnothwendigkeit erhabenen, übermenschlichen, außerweltlichen, transcendenten Gott, das heißt: sie haben unbeschränkte transcendente, über die Welt, über die Natur, über das menschliche Wesen hinausgehende, d. i. absolut phantastische Wünsche. Die Christen wollen unendlich mehr und glücklicher sein, als die Götter des Olymp; ihr Wunsch ist ein Himmel, in dem alle Schranken, alle Nothwendigkeit der

Natur aufgehoben, alle Wünſche erfüllt ſind*), ein Himmel, in dem keine Bedürfniſſe, keine Leiden, keine Wunden, keine Kämpfe, keine Leidenſchaften, keine Störungen, kein Wechſel von Tag und Nacht, Licht und Schatten, Luſt und Schmerz, wie im Himmel der Griechen ſtattfindet. Kurz der Gegenſtand ihres Glaubens iſt nicht mehr ein beſchränkter, beſtimmter Gott, ein Gott mit dem beſtimmten Namen eines Zeus oder Poſeidons oder Hephäſtos, ſondern der Gott ſchlechtweg, der namenloſe Gott, weil der Gegenſtand ihrer Wünſche nicht ein namhaftes, endliches, irdiſches Glück, ein beſtimmter Genuß, der Liebesgenuß, oder der Genuß ſchöner Muſik, oder der Genuß der moraliſchen Freiheit, oder der Genuß des Denkens, ſondern ein alle Genüſſe umfaſſender, aber eben deswegen überſchwänglicher, alle Vorſtellungen, alle Begriffe überſteigender Genuß, der Genuß unendlicher, unbegrenzter, unausſprechlicher, unbeſchreiblicher Seligkeit iſt. Seligkeit und Gottheit iſt eins. Die Seligkeit als Gegenſtand des Glaubens, der Vorſtellung, überhaupt als theoretiſches Object iſt die Gottheit, die Gottheit als Gegenſtand des Herzens, des Willens**), des Wunſches,

*) „Wo aber Gott iſt (nämlich im Himmel), da müſſen, ſagt z. B. Luther, alle Güter mit ſein, ſo man nur immer wünſchen kann.“ Eben ſo heißt es von den Bewohnern des Paradieſes im Koran nach Savary's Ueberſetzung: Tous leurs desirs seront comblés. Nur ſind ihre Wünſche anderer Art.

**) Der Wille namentlich im Sinne der Moraliſten, gehört übrigens nicht zum ſpecifiſchen Weſen der Religion; denn was ich durch meinen Willen erreichen kann, dazu brauche ich keine Götter. Die Moral zur weſentlichen Sache der Religion machen, heißt den Namen der Religion behalten, aber das Weſen der Religion fallen laſſen. Moraliſch kann man ohne Gott ſein, aber ſelig — ſelig im ſupranaturaliſtiſchen, chriſtlichen Sinn — kann man nicht ohne Gott ſein, denn die Seligkeit in dieſem Sinne liegt außer den Grenzen, außer der Macht der Natur und Menſchheit, ſie ſetzt daher zu ihrer Verwirklichung ein ſupranaturaliſtiſches Weſen voraus, ein Weſen, das iſt und kann, was der Natur und Menſchheit unmöglich iſt. Wenn daher Kant die Moral zum Weſen der Religion machte, ſo ſtand er in demſelben oder doch einem ähnlichen Verhältniß zur chriſtlichen Religion, als Ariſtoteles zur griechiſchen, wenn

als praktiſches Object überhaupt iſt die Seligkeit. Oder vielmehr: die Gottheit iſt eine Vorſtellung, deren Wahrheit und Wirklichkeit nur die Seligkeit iſt. So weit das Verlangen der Seligkeit geht, ſo weit — nicht weiter geht die Vorſtellung der Gottheit. Wer keine übernatürlichen Wünſche mehr hat, der hat auch keine übernatürlichen Weſen mehr.

---

er die Theorie zum Weſen der Götter macht. So wenig ein Gott, der nur ein ſpeculatives Weſen, nur Intelligenz iſt, noch ein Gott iſt, ſo wenig iſt ein nur moraliſches Weſen, oder „perſonificirtes Moralgeſetz“ noch ein Gott. Allerdings iſt auch ſchon Zeus ein Philoſoph, wenn er lächelnd vom Olymp auf die Kämpfe der Götter herabſchaut, aber er iſt noch unendlich mehr; allerdings auch der chriſtliche Gott ein moraliſches Weſen, aber noch unendlich mehr; die Moral iſt nur die Bedingung der Seligkeit. Der wahre Gedanke, welcher der chriſtlichen Seligkeit namentlich im Gegenſatz zum philoſophiſchen Heidenthum zu Grunde liegt, iſt übrigens kein andrer, als der, daß nur in der Befriedigung des ganzen Weſens des Menſchen wahre Seligkeit zu finden, daher das Chriſtenthum auch den Leib, das Fleiſch an der Gottheit, oder, was eins iſt, Seligkeit Theil nehmen läßt. Doch die Entwicklung dieſes Gedankens gehört nicht hierher, gehört dem „Weſen des Chriſtenthums“ an.

Bei **Otto Wigand**, Verlagsbuchhändler in Leipzig, sind erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Feuerbach, L., über Philosophie und Christenthum in Beziehung auf den der Hegel'schen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit. gr. 8. 1839. Broschirt 15 Ngr.

— — das Wesen des Christenthums. gr. 8. 1841. Broschirt. 2 Thlr. 10 Ngr.

— — — — 2. vermehrte Auflage. gr. 8. 1843. Broschirt. 2 Thlr. 25 Ngr.

— — das Wesen des Glaubens im Sinne Luther's. Ein Beitrag zum „Wesen des Christenthums". gr. 8. 1844. Br. 16 Ngr.

Feuerbach, L., Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza. Zweite Ausgabe. 8. 1844. Br. 2 Thlr.

— — Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie. Zweite Ausgabe. 8. 1844. Broschirt. 1 Thlr. 15 Ngr.

— — Kritik des Anti-Hegels. Zur Einleitung in das Studium der Philosophie. Zweite Ausgabe. 8. 1844. Broschirt. 12 Ngr.

— — Abälard und Heloise oder der Schriftsteller und der Mensch. Eine Reihe humoristisch-philosophischer Aphorismen. Zweite Ausgabe. 8. 1844. Broschirt. 20 Ngr.

— — Pierre Bayle nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten dargestellt und gewürdigt. Zweite Ausgabe. 8. 1844. Br. 1 Thlr. 15 Ngr.

Druck von Otto Wigand in Leipzig.

Digitized by Google

Digitized by Google

SEP 12 1928

Digitized by Google

Digitized by Google